नवभारत

एप्रिल २००८

भेदविलोपन

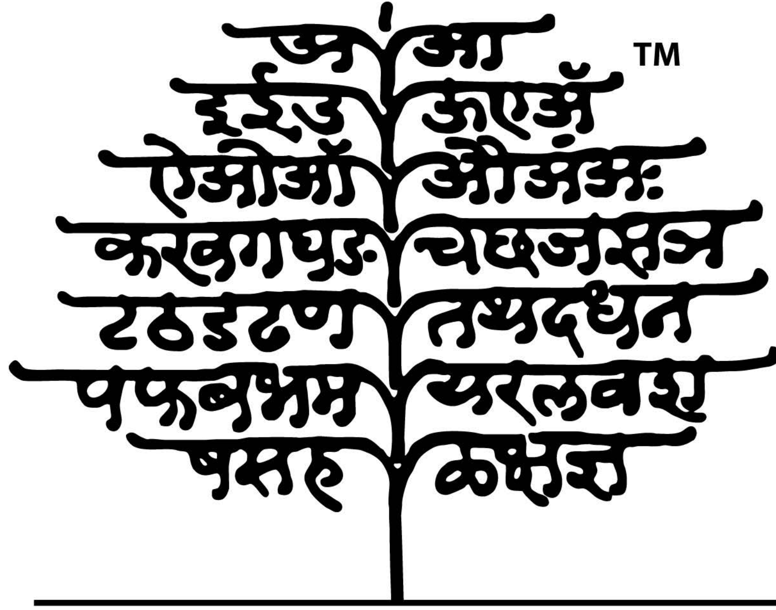
गूढवाद?

रहस्यवाद?

धार्मिक अनुभव?

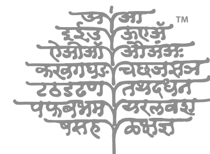
धर्मापलीकडचा?

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



राज्य मराठी विकास संस्थद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

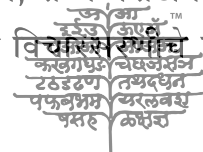
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

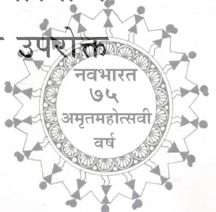
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६१ । अंक ७ । एप्रिल २००८
फाल्गुन शके १९२९/चैत्र शके १९३०
वार्षिक वर्गणी २०० रुपये.
या अंकाची किंमत रु. २०/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोनानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्य-निष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै० शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
घ. वा. जोशी
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).

अनुक्रमणिका


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

नवभारत

एप्रिल २००८

अनुक्रमणिका

लेखकांचा परिचय

❑ **प्रा. सुधीर रसाळ**

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर मराठवाडा विद्यापीठामध्ये (औरंगाबाद) मराठी विषयाचे नामवंत (निवृत्त) प्राध्यापक; जेष्ठ समीक्षक; अ. भा. साहित्य महामंडळाचे भूतपूर्व अध्यक्ष; कविता आणि प्रतिमा व अन्य समीक्षा ग्रंथ; 'नवभारत' मासिकाचे सहाय्यक संपादक.

पत्ता : १००, श्रेयनगर, नवा उस्मानपुरा, औरंगाबाद.

❑ **प्रा. श्री. मा. भावे**

माजी प्रपाठक व विभाग प्रमुख, गणित विभाग, नौरोजी वाडिया कॉलेज, पुणे; गणित व तत्त्वज्ञान या विषयांत पी.एच्.डी. व पदवीत्त्युर संशोधन; शिक्षक चळवळीत सहभाग; शिक्षण, गणित व तत्त्वज्ञान विषयावर २५ शोधनिबंध प्रसिद्ध.

पत्ता : ३३/२०, ४ थी गल्ली, प्रभात रोड, पुणे – ४११ ००४.





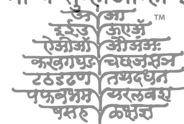
नारायण वामन टिळक

सुधीर रसाळ

ना. वा. टिळकांच्या भक्तिकाव्यात अभंग आणि उपासनेला उपयुक्त पदे यांचा समावेश आहे. त्यांनी आपले अभंग 'दास' या टोपणनावाने लिहिले. त्यांचे अभंग व उपासनापदे सोडून उर्वरित काव्यावर मराठीतील पंडिती परंपरेची दाट छाया आहे. संस्कृत भाषेवर त्यांचे प्रभुत्व असल्यामुळे अभिजात संस्कृत काव्याचे संस्कार त्यांच्या प्रतिभेवर झाले होते. त्यांनी प्रारंभीच्या काळात संस्कृत भाषेत बरेच काव्य लिहिले. ख्रिस्ती झाल्यावरही त्यांनी संस्कृतमधून काव्यलेखन केलेले दिसते. त्यांची संस्कृतमधील 'जय देशो जय तारक जय जय विश्वेश। जय जय सगुणपरात्मन् पूरित जनताश।।'[१६] ही येशूवरील आरती प्रसिद्ध आहे. याच संस्कृत परंपरेशी नाते सांगणारे मराठी पंडिती काव्य त्यांना जवळचे वाटणे स्वाभाविक होते. संस्कृत व मराठी या भाषांतील या काव्यपरंपरांच्या प्रगाढ संस्कारामुळे त्यांना अक्षरगणवृत्तावर प्रभुत्व प्राप्त झाले होते. तसेच संस्कृत व मराठी या भाषांतील अंगभूत लयींची त्यांना परिपूर्ण जाण होती. त्यामुळे त्यांची कविता वृत्तनिर्दोष, लयबद्ध आणि श्रुतिसुभग बनली. ती जर मोठ्याने वाचली गेली तर तिच्या लयबद्धतेची मोहिनी श्रोत्यांवर पडल्याशिवाय राहत नाही. संस्कृत भाषेवरील प्रभुत्वामुळे आणि संस्कृतमधील व मराठी पंडिती परंपरेच्या काव्यांच्या प्रभावामुळे त्यांना आपल्या काव्यात अप्रचलित संस्कृत शब्दयोजना करण्याचा मोह होतो. आपल्या 'मराठी' कवितेत 'प्रसरतृणाचा रविपरि-रंभणगर्वित हा दिसतो'[१७] अशी ओळ ते सहज लिहून जातात. त्यांच्या काव्यनिर्मितीमागे संप्रेषणाचे उद्दिष्ट असल्याने ते एकीकडे आपल्या काव्यात आकलनसुलभ भाषेची योजना करू पाहतात तर दुसरीकडे अचानक एखादा अनवट, अप्रचलित संस्कृत शब्द वापरून ते आपल्या काव्याची मुळातली आकलनसुलभता नष्ट करून टाकतात. त्यांच्या रचनेत जरी अप्रचलित संस्कृत शब्द वापरले जात असले तरी त्यामुळे त्यांच्या रचनेतील लयबद्धतेला बाधा येत नाही. अशा या 'पंडित' कवीने उत्कट, प्रासादिक आणि भावपूर्ण स्वरूपाचे भक्तिपर अभंग आणि ख्रिस्ती धर्मातील उपासनेसाठी उपयुक्त अशी पदे लिहिली. त्यांनी लिहिलेल्या पदांपैकी अनेक पदे त्या काळातील चर्चमधील प्रथेनुसार पाश्चात्त्य चालीवर लिहिली गेली आहेत. परंतु त्यांच्या आध्यात्मिक भावनांचा खरा आविष्कार मराठी काव्यपरंपरेतील पदरचनेत रुजलेल्या मात्रावृत्तांत लिहिलेल्या पदांमध्येच दिसून येतो. त्यांच्या पदांचे आणि अभंगांचे वाचन-गायन फक्त ख्रिस्ती धर्मीयांमध्ये होत असल्यामुळे आणि त्यांच्या या रचनेचा 'काव्य' या नात्याने सामान्य मराठी माणसाने स्वीकार केलेला नसल्यामुळे त्यांचे ह्या प्रकारचे काव्य मराठी वाङ्मयीन परंपरेत समाविष्ट झालेले दिसत नाही. ख्रिस्ती उपासनेसाठी त्यांनी लिहिलेली पदे धार्मिक विधीचा भाग असल्यामुळे ती बाजूला ठेवली जातात. खरे म्हणजे त्यांच्या 'पुष्कळ अजुनी उणा, प्रभू मी। पुष्कळ अजुनी उणा रे।'[१८] यांसारख्या अनेक गीतांना उत्तम काव्यमूल्य लाभलेले आहे. त्यांचा समावेश मराठी पदांच्या काव्यपरंपरेत केला जात नसला तरी त्यांच्या अभंगांबद्दल असे करता येणार नाही. याचे कारण त्यांच्या अभंगनिर्मितीमागे आत्माविष्काराची प्रभावी प्रेरणा असल्यामुळे तिला कमीअधिक प्रमाणात कलामूल्य प्राप्त झाले आहे. त्यांच्या या रचनेचे वाङ्मयीन नाते ज्ञानेश्वर-नामदेव-तुकाराम यांच्या अभंगपरंपरेशी आहे. तुकारामांबद्दल त्यांना विशेष ममत्व आणि अभिमान वाटतो. त्यांनी तुकारामांवर काही अभंग लिहिलेले आहेत. 'महाराष्ट्री तुकाराम। भक्तिरसाचेच धाम!'[११] असा तुकारामांचा गौरव त्यांनी केला आहे. तुकोबांबद्दल ते म्हणतात -

भक्तिमार्गे तुका गेला। मान्य तुम्हाआम्हा झाला।।

अनुक्रमणिका





साधु सुंदर त्याचे शील। थोरथोरा लाजवील!।।
'तुका!' म्हणताच कोणी। प्रेमलहरी माझ्या मनी!।।
तुका करी उपकार। धर्म झाला घरोघर।।...
तुकानिर्मित सेतूवरूनी। मीहि आलो ख्रिस्तचरणी।।
दास म्हणे साधुसंत। देवे निर्मियेले पंथ।।"[१००]

तुकोबांनी आपल्या काव्यातून अभिव्यक्त केलेल्या नैतिक व आध्यात्मिक मूल्यांच्या संस्कारातून आपण ख्रिस्ताकडे वळलो, असे या अभंगात टिळक म्हणत आहेत. तसेच ते तुकाराम 'तुम्हांआम्हां' मान्य असल्याच्या निर्देशातून ते मराठी भाषक ख्रिस्ती समाजालाही तुकोबा आपले वाटत असल्याचे सांगत आहेत. त्यांचे हे सांगणे ख्रिस्तविचार भारतीय आध्यात्मिक परंपरेशी जोडून घेण्याच्या त्यांच्या प्रेरणेतूनच घडले आहे. दीनदुबळ्यांबद्दल कणव, त्यांना 'आपुले' म्हणणाऱ्यात देव पाहणे, या तुकोबांच्या वृत्तीत टिळकांना सच्चा ख्रिस्ती दिसत असला पाहिजे. त्यामुळे अनेक पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांनाही तुकोबा जवळचे वाटत होते. ना.वा. टिळकांना तुकोबा 'आपले' वाटण्यामागे एवढेच कारण नव्हते. तुकोबांनी आपल्या भोवतालच्या अपप्रवृत्तींवर आणि अनिष्ट धार्मिक आचारांवर घातलेले घाव, समाजाने केलेला छळ सोसूनही समाजाच्या हिताची त्यांनी वाहिलेली चिंता, 'आम्ही वैकुंठवासी। आलो याची कारणासी। बोलिले जे ऋषि। साच भावे वर्ताया।।'[१०१] या त्यांच्या जीवनोद्दिष्टात दिसून येणारे येशूला समांतर असे संदेष्टेपण, अशा काही कारणांमुळे टिळकांना तुकोबा आपले आप्तस्वकीय वाटत होते. कारण टिळकांनाही आपल्या जीवनातून आणि काव्यातून हेच करायचे होते. तुकोबांनी आपल्या अभंगातून जसा 'धर्म घरोघर' केला तसाच टिळकांनाही येशूचा धर्म घरोघर न्यायचा होता. यासाठीही तुकोबा त्यांना अनुकरणीय वाटत होते. या सर्व कारणांमुळेच त्यांनी 'तुकानिर्मिती सेतूवरूनी, मीही आलो ख्रिस्तचरणी' असे म्हटले आहे. आपल्या उत्तरकालीन जीवनाला निवृत्तीचा आकार देताना त्यांच्यापुढे तुकोबांच्याच जीवनाचा आदर्श होता. आयुष्याच्या उत्तरकाळातील टिळकांचे जीवन आणि तुकोबांचे विठ्ठलचरणी लीन झाल्यानंतरचे जीवन यांत खूपच साम्य आढळून येते. एवढेच नव्हे तर तुकोबांची आणि टिळकांची जाणीवक्षेत्रे, त्यांचे भावनिक प्रतिसाद यांत खूपच समांतरत्व असल्याचे दिसून येते. त्यामुळे अभंगरचनेत तुकोबा टिळकांचे 'गुरू' होते असे म्हणता येते. परंपरेने मराठी अभंगांचे अनुभवक्षेत्र आणि या काव्यप्रकाराची संकेतव्यवस्था निश्चित झालेली आहे. टिळकांची अभंगरचनाही ह्याच अनुभवक्षेत्राची अभिव्यक्ती असून ती अभंगांची पारंपरिक संकेत-व्यवस्था स्वीकारते. त्यामुळे त्यांची अभंगरचना मराठी अभंगपरंपरेचा भाग झाली आहे. ना. वा. टिळक हे नामदेव-ज्ञानेश्वर-तुकाराम यांच्या परंपरेतील आधुनिक काळातील महत्त्वाचे 'संतकवी' मानायला हवेत.

ना. वा. टिळकांच्या आधुनिक काव्य-परंपरेतील काव्याबद्दल आपण पुढील निष्कर्ष काढले होते. १. ज्या येशूप्रणीत मूल्यांच्या अभावामुळे आपल्या संस्कृतीची प्रगती कुंठित झाली ती मूल्ये आपल्या संस्कृतीत रुजवण्याच्या प्रयत्नातून त्यांची कविता सिद्ध होते. २. ते भारतीय परंपरेतील आध्यात्मिक मूल्ये आणि ख्रिस्तप्रणीत मूल्ये यांचे संयुग घडवून आणतात. ३. हे संयुग ख्रिस्ती मूल्यांना भारतीय संस्कृतीतील अर्थांचा आणि भारतीय मूल्यांना ख्रिस्ती अर्थांचा संदर्भ प्राप्त करून देतात. हेच निष्कर्ष त्यांच्या भक्तिपर काव्यातून निःसंदिग्धपणे आणि स्पष्टपणे प्रतीत होतात.

टिळकांच्या भक्तिकाव्यामागे केवळ कला-निर्मितीचे उद्दिष्ट नाही. मराठीतील मध्ययुगीन भक्ति-काव्याच्या निर्मितीमागे, विशेषतः तुकारामांच्या अभंग निर्मितीमागे, असलेली उद्दिष्टेच टिळकांच्या या काव्याच्या निर्मितीमागे आहेत. आपल्या आध्यात्मिक अनुभवांची आणि भक्तिभावनेची अभिव्यक्ती करणे, आपल्या धार्मिक श्रद्धा प्रकट करणे, वाचकांवर धर्मतत्त्वाचे, ईश्वरभक्तीचे आणि धर्मसंलग्न नीतीचे संस्कार करणे, साधकाला आध्यात्मिक साधनेसाठी उपासनेची सामग्री उपलब्ध करून देणे, आपल्या समाजातील विविध अपप्रवृत्तींवर आणि समाज-व्यवस्थेतील दोषांवर प्रहार करणे आणि त्यांच्याऐवजी

समाजात काय असायला हवे ते सांगणे, ही मध्ययुगीन भक्तिकाव्यामागील - विशेषतः तुकारामांच्या अभंगा मागील - सर्व उद्दिष्टे टिळकांच्या अभंगरचनेमागेही आहेत.

ज्या ख्रिस्तप्रणीत मूल्यांच्या अभावामुळे आपल्या समाजाची प्रगती कुंठित झाली ती मूल्ये रुजविण्यासाठी त्यांनी लिहिलेल्या अभंगांचा आता आपण विचार करणार आहोत. ह्या मूल्यांचा पुरस्कार करताना त्यांनी त्यातील काही मूल्यांची सांगड भारतीय आध्यात्मिक मूल्यांशी किंवा संकल्पनांशी घातली आहे. समाजाच्या प्रगतीसाठी जी ख्रिस्तप्रणीत मूल्ये रुजावीत असे टिळकांना वाटत होते त्या मूल्यांच्या विरोधी मूल्ये आपल्या समाजात अस्तित्वात होती. ती नाकारल्या-शिवाय त्या जागी नवी मूल्ये प्रस्थापित करता येणार नव्हती. टिळकांच्या अभंगसमूहात मात्र पारंपरिक मूल्यांना स्पष्टपणे नकार देणारे मोजकेच अभंग आढळतात. आपल्या अभंगातून ते जेव्हा नव्या मूल्यांचा पुरस्कार करतात तेव्हा अहितकारक असलेल्या प्रस्थापित मूल्यांना त्यांनी अप्रत्यक्षपणे नकार दिलेला असतो. भारताच्या प्रगतीत वर्णाश्रमव्यवस्था हा सर्वात मोठा अडथळा आहे, असे टिळकांचे मत होते. म्हणून त्यांनी या वर्णव्यवस्थेला स्पष्टपणे नकार देणारे काही अभंग लिहिले आहेत. एका अभंगात टिळकांनी भारतीय समाजात अकरा भिन्न प्रकारचे लोक असल्याचे सांगितले आहे. त्यातील 'दहाव्याची जाती सर्वांहून उंच। अकरावा नीच सर्वांहोनी।' ते पुढे म्हणतात की, 'देवच बारावा स्वयें ज्याचा त्याचा। तयाचीच वाचा धर्मवाणी।।' हे सांगून शेवटी ते म्हणतात : 'दास म्हणे थट्टा मांडियली सारी। अशांचा कैवारी देव नाही।।'[१०२] येथे त्यांनी जातिभेदावर आणि समाजाच्या विस्कळीतपणावर टीका केली आहे. आणखी एका अभंगात ते म्हणतात, जेथे जन्म घेतला तेथेच भारतीय लोक साचून राहिले; त्यांचे जगणे हे मेलेल्या जीवनाला वाहिलेले आहे; परंतु जिचा त्यांना केवळ स्वप्नातच संतोष मिळत असतो अशी विश्वाच्या आकर्षणाची भाषा मात्र ते सदैव करीत असतात. हे सांगून ते म्हणतात :

वर्णाश्रमधर्म श्रेयसाचे धाम।
केवळ हा भ्रम शहाण्यांचा।।
दास म्हणे देवा, वेडा बाटलेला।
भला मीच भला तुझ्या राज्यी।।[१०३]

दुसऱ्या एका अभंगात ते उपहासाने म्हणतात - मी खोटे बोलणार नाही, मी जे पाहिले तेच सांगेन; मी एका गायीला सिंह, बैल, मेष, कुत्रा, सूकर यांना एकामागोमाग प्रसवताना प्रत्यक्षात पाहिले, हे सांगून ते पुढे म्हणतात -

'वंदे मातरं' या स्तोत्रे वंदिताती।
तिचीच संतती पहा कैशी।।
दास म्हणे धन्य वर्णाश्रमधर्म।
निजमातृमर्मच्छेदी खरा।।[१०४]

वर्णाश्रमधर्म मातृभूमीला छेदणारा आहे असे आपले स्पष्ट मत त्यांनी येथे नोंदवले आहे. याच प्रकारची विषमतेवर हल्ला चढविणारी, 'वंदेमातरम' नावाची एक उपहासगर्भ कविताही त्यांनी लिहिली आहे.[१०५] आणखी एका अभंगात त्यांनी वर्णाश्रणधर्म हे विनाशाचे मूर्तिमंत वर्म असल्याचे म्हटले आहे.[१०६] आपला वर्णाश्रमधर्माला विरोध असल्यामुळेच आपण येशू ख्रिस्त स्वीकारला. परंतु जातिभेदाने चिरफाळलेल्या या समाजात ख्रिस्त मानणाऱ्यांची एक वेगळी, स्वतंत्र जात होण्याची भीती आहे, याची त्यांना जाणीव आहे. ते म्हणतात -

सोडिली मी जात जात निर्मावया।
असे देवराया न हो कधी।।
सोडिले सोवळे सोवळे नेसाया।
असे देवराया न हो कधी।।[१०७]

आपले ख्रिस्तपण राखूनही ख्रिस्ती समाज भारतीय समाजाचा आणि संस्कृतीचाच एक अविभाज्य घटक बनला पाहिजे, ही अपेक्षाही त्यांच्या या उद्गारामागे आहे.

टिळकांनी वर्णाश्रमधर्म या मूल्याप्रमाणे 'मोक्षप्राप्तीसाठी वैराग्य' हे मूल्यही नाकारले आहे. ह्या नकाराचे आशयसूत्र असलेल्या 'वनवासी फूल' या दीर्घ कवितेचा आपण विचार केला आहेच. त्यांना वैयक्तिक

संसारापासून निवृत्ती घेणे मान्य आहे परंतु लौकिक जीवनापासून निवृत्ती घेणे मात्र मान्य नाही. एका अभंगात ते येशूबद्दल म्हणतात - 'पुरस्कारी प्रवृत्तीला। करे निवृत्ती वत्सला।।'[१०८] वैयक्तिक संसार सोडून जगाचा संसार करण्याचा मोक्षसाधनेचा मार्ग आपणास येशूमुळेच सापडला, असे त्यांना वाटते. हे व्यक्त करण्यासाठी त्यांनी एक मिथक निर्माण केले आहे. या मिथकात येशूला उद्देशून ते म्हणतात की, हा संसार फार द्वाड असून येथे तुझी आणि माझी चाड नाही; म्हणून आपण दोघे हा संसार सोडून दूर कोठे तरी जाऊ; त्यांच्या या बोलण्यावर प्रभू रागावत नाही; तो फक्त खिन्न होतो; न बोलताच तो त्यांना आपले जखमी आणि रक्तरंजित हात-पाय दाखवतो आणि नंतर म्हणतो, 'पटल्या ना खुणा, बोल!' आणि त्यांचे हात तो बळकट धरतो. टिळक म्हणतात, 'अवघा इत्यर्थ ध्यानी आला!'[१०९] मानवासाठी सुळावर खिळला गेलेला येशू टिळकांना येथे सुचवतो आहे, की 'मानवासाठी जग आणि मानवासाठीच मर.'

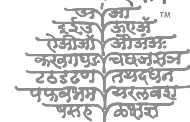
भारतीय संस्कृतीतील जातिसंलग्न विषमता, वैराग्य आणि जीवनविन्मुखता ही मूल्ये नाकारून त्यांच्या जागी समता, बंधुभाव तसेच मानवाबद्दल आणि जीवनाबद्दल प्रेम ही मूल्ये टिळकांनी आपल्या अनेक अभंगातून पुरस्कारिलेली आहेत. ती पुरस्कारताना त्यांनी या मूल्यांना 'सर्वाभूती परमेश्वर' या भारतीय आध्यात्मातील संकल्पनेशी संयुक्त केले आहे. ख्रिस्तविचारानुसार मानवी जीवनात, अगदी युगांता-पर्यंत, येशूचे अस्तित्व आहे आणि त्याच्या रूपाने परमेश्वरही मानवी जीवनात आहे.[११०] परंतु परमेश्वर विश्वातील सर्व चराचर वस्तूंत आहे, किंवा हे चराचर विश्व परमेश्वराचेच रूप आहे, असे ख्रिस्तविचारात म्हटलेले नाही. टिळक मात्र मानवी जीवनात परमेश्वराचे येशूरूपाने असलेले अस्तित्व विस्तारून ते सर्व चराचरसृष्टीत असल्याचे सांगतात. या संदर्भात त्यांचा पुढील अभंग पाहता येईल.

नाव काही द्या जीवना। त्यात बघा देवराणा।।
हृदयात घरीदारी। किंवा कांतारी नगरी।
पहा देवाची विभूती। पहा त्याला सर्वांभूती।।
दास म्हणे उभा देव। स्वये सर्वत्र सदैव।।[१११]

येशूचे अस्तित्व माणसात असल्यामुळे माणसावर केलेले प्रेम म्हणजेच येशूवर - आणि पर्यायाने परमेश्वरावर - केलेले प्रेम आणि मानवाची केलेली सेवा म्हणजेच येशूची आणि त्याच्या रूपाने परमेश्वराची केलेली सेवा, ही ख्रिस्ती संकल्पना टिळकांनी भारतीय आध्यात्मातील 'सर्वाभूती परमेश्वर' या संकल्पनेशी संयुक्त केली आहे. मुक्तीसाठी संसारत्यागाचा भारतीय आध्यात्मातील विचार अप्रत्यक्षपणे नाकारून त्यांनी एका अभंगात स्वतःकडे 'देवाच्या फकिराची' भूमिका घेऊन, देवाची देवळे रिती पडणार असून संसाराचेच देऊळ होणार असल्याची भविष्यवाणी वर्तविली आहे.[११२] प्रेम आणि सेवा हाच खरा मुक्तीचा मार्ग आहे; असे या अभंगात टिळक सुचवीत आहेत.

टिळकांनी अभंगासह आपल्या सर्वच काव्यातून मुक्तीसाठी जीवनसन्मुखतेचा जसा पुरस्कार केला तसाच प्रेम, सेवा आणि माणसामाणसांमधील बंधुभाव या येशूप्रणीत मूल्यांचाही पुरस्कार केला आहे. ही येशूप्रणीत मूल्ये मुक्ती देणारी, जगाचा स्वर्ग बनविणारी आहे, असे टिळक आल्या भक्तिपर काव्यात सांगताना दिसतात. 'बंधूंचे मिळणे। मधुर हे। बंधूंचे मिळणे।... या बंधुसंगमे केले भूवर स्वर्गाचे येणे।।'[११३] या पदात त्यांनी पृथ्वीवर स्वर्ग अवतीर्ण होण्यासाठी बंधुता हे मूल्य आवश्यक असल्याचे म्हटले आहे. येशूप्रणीत मूल्यांचा पुरस्कार करताना त्यांनी काही ठिकाणी भारतीय आध्यात्मिक परंपरेतील अद्वैतविचारही त्याच्याशी संलग्न केला आहे. एका अभंगात सेवामूल्याचे आध्यात्मिक साधनेतील महत्त्व सांगताना त्यांनी परमेश्वर किंवा येशू, आपण स्वतः आणि विश्व एकच असल्याचे म्हटले आहे. ते म्हणतात :

ममत्वे म्हणतो जगाला सेवीन।
मरून जाईन जगासाठी।।...
ममत्वे लाभल्या भुक्ति मुक्ति दोन्ही।
ममत्व शिराणी श्रेयसाची।।...
दास म्हणे तू मी आणि विश्व एक।



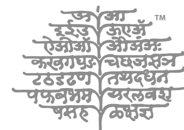

ममत्वे सुरेख त्रयी केली।।"[११४]

देव किंवा येशू, आपण स्वतः आणि विश्व या तिन्ही गोष्टी मुळात एकच असून त्यांना प्रेमाने तीन गोष्टींत विभागले आहे, असे म्हणून त्यांनी अद्वैत आणि द्वैत यांचा समन्वय साधला आहे. दुसऱ्या एका अभंगात ते म्हणतात की, घरोघर माझे आईबाप, भाऊबहीण आहेत. कारण प्रेम आणि देव एकच आहे हा माझा विश्वास आहे. हे सांगत असताना ते 'विश्व दूर तरी विश्वनाथ दूरी', हे सांगून मुक्तीसाठी सांगण्यात येणाऱ्या वैराग्यकल्पनेला असलेला आपला विरोध आणि जीवनसन्मुखतेची आवश्यकता सूचित करतात."[११५]

मराठी ख्रिस्ती समाजास आपल्या परमेश्वर-विषयक भावनेला, किंवा ख्रिस्तप्रेमाला योग्य वाट मिळावी या हेतूने त्यांनी भजनी परंपरा रूढ केल्याचे आणि त्यासाठी अभंगरचना केली असल्याचे आपण पूर्वीच पाहिले आहे. परंतु सकृद्दर्शनी जरी त्यांच्या अभंगरचनेमागे हा हेतू असला तरी आध्यात्मिक वृत्तीच्या टिळकांना आपली येशूभक्ती प्रकट करण्यासाठी या प्रकारच्या काव्यनिर्मितीची स्वाभाविक आणि नितांत गरज होती, असेच मानले पाहिजे. म्हणूनच टिळकांच्या एकूण अभंगरचनेत त्यांच्या भक्तिभावनेतून जन्मलेल्या अभंगास अस्सल काव्याचे रूप प्राप्त झाले आहे. केवळ व्यावहारिक हेतूतून अशी जिवंत काव्यनिर्मिती होणे दुर्मिळ असते. आता आपण त्यांच्या या प्रकारच्या अभंगांचा विचार करणार आहोत.

टिळकांचे हे भक्तिपर अभंग प्रामुख्याने येशूवरील भक्तिभावना प्रकट करणारे आहेत. विश्वाचा निर्माता असलेल्या आणि मानवी जीवनात स्वर्गाचे राज्य प्रस्थापित करण्यासाठी आपल्या पुत्राला पाठविणाऱ्या परमेश्वराचा निर्देश जरी अनेक अभंगांतून येत असला तरी टिळकांनी त्याला उद्देशून क्वचितच अभंग लिहिले आहेत. टिळकांची येशूभक्तीची भूमिका लक्षात घेण्यासाठी वारकरी परंपरेतील परब्रह्माची सगुण-निर्गुण रूपे आणि त्यांचे भक्ताशी असलेले नाते समजून घ्यावे लागते. आपला आत्मा परब्रह्मात विलीन करणे, हे जीवनाचे अंतिम उद्दिष्ट असून ही मुक्ती मिळवण्याचा सोपा मार्ग म्हणजे साधकाने त्याच्यासाठी परब्रह्माने धारण केलेल्या सगुण रूपाची भक्ती करणे, हा होय; असे भक्तिमार्गात मानले जाते. म्हणून निर्गुण-निराकाराला नव्हे तर सगुण-साकार रूपाला उद्देशून भक्तिपर अभंग लिहिले गेले आहेत. विठ्ठल हे परब्रह्माने भक्तासाठी स्वीकारलेले सगुण रूप असून त्याच्या आराधनेचा मार्ग अंतिमतः आत्मा आणि परमात्मा एकच असल्याचे ज्ञान भक्ताला प्राप्त करून देतो. हे ज्ञान होणे म्हणजेच मुक्ती मिळणे. भक्त, परब्रह्माचे सगुण रूप, त्याची मूळची निराकार-निर्गुणता, अशी त्रयी येथे कल्पिली असून भक्ताने परब्रह्माच्या सगुण रूपाची भक्ती करून शेवटी स्वतः निराकार, निर्गुण परब्रह्म होऊन जायचे आहे. टिळकांनी आपल्या ख्रिस्तीविचारात या त्रयीशी समांतर त्रयी मानली आहे. विश्वनिर्माता परमेश्वर, मानवासाठी त्याचा संदेश घेऊन येणारा त्याचा पुत्र येशू, आणि मुक्ती मिळवू इच्छिणारा साधक, अशी ही त्रयी असून टिळकांनी तिला भारतीय आध्यात्म-परंपरेशी समांतर आणि सुसंगत अर्थ दिला आहे. अद्वैती टिळकांनी जेव्हा मुळात द्वैती असलेला ख्रिस्तविचार स्वीकारला तेव्हा त्यांनी या दोन सिद्धांतांमध्ये ख्रिस्तविचाराला नवा अर्थ देणारा एक सुसंगत समन्वय घडवून आणला. साधकाने परमेश्वरात नव्हे तर येशूत विलीन व्हायचे आहेत. त्यसाठी साधकाने स्वतःच येशू बनायचे आहे. येशू बनणे म्हणजे ज्या ज्या कारणांसाठी जे जे यशूच्या वाट्याला आले होते ते ते त्याच कारणांसाठी साधकाने स्वीकारणे. अशा प्रकारे जो 'येशू' बनतो त्याला परमेश्वराची प्राप्ती होते. 'तो दिवस उजाडेल तेव्हा मी माझ्या पित्यामध्ये आहे, तुम्ही माझ्यामध्ये आहात नि मी तुमच्यामध्ये आहे, हे तुम्हाला कळून चुकेल."[११६] 'माझ्यातच तुमचं वास्तव्य असू द्या, म्हणजे मीही तुमच्यात वास्तव्य करीन..."[११७] या ख्रिस्तवचनांप्रमाणे साधक अंतिमतः परमेश्वरात विलीन होत नसून तो व येशू परस्परांत सामावले जातात आणि साधकाला आपल्यात सामावून घेणारा येशू मात्र परमेश्वरात सामावला जातो. म्हणजे साधक अप्रत्यक्षपणे ईश्वरात सामावला जातो. येशूला आपला गुरू मानणारे

अनुक्रमणिका





टिळक एका अभंगात परमेश्वराला उद्देशून म्हणतात - 'माझ्या गुरूचा तुझा योग। मी तो तुम्हां मागोमाग।।'[११८] आणखी एके ठिकाणी ते परमेश्वराला म्हणतात : 'ख्रिस्त आणखी तू तुम्हामध्ये मीही। दुजी सोय नाही। हेंच व्हावे।।'[११९] टिळकांच्या दृष्टीने देवपुत्र येशूला स्वतःच्या पित्यामध्ये 'सायुज्यता' प्राप्त झाली आहे, ते मात्र त्यांच्या आज्ञांचे पालन करीत त्यांच्या मागोमाग जाणारे आहेत. त्यांचे येशूला अनुसरीत जाणे शेवटी येशूत विलीन होऊन संपणार आहे.

भारतीय आध्यात्मात सायुज्यता म्हणजे विशिष्ट जड रूपाशी संलग्न असलेला आत्मा या रूपापासून मुक्त होऊन ब्रह्मस्वरूप होणे. टिळकांच्या दृष्टीने स्वतःचे विवक्षित रूप कायम ठेवून ते येशूरूप बनवणे म्हणजे सायुज्यता. येथे ते भारतीय आध्यात्मातील सायुज्यतेची संकल्पना ख्रिस्तविचाराशी सुसंगत बनवीत आहेत. ते म्हणतात -

पाणी चंचल उच्छृंखल। जया पात्रात घालाल।।
धरी तयाचा आकार। नको क्षणाचा उशीर।
तरी त्याचा पाणीपणा। लवमात्र न हो उणा।
अशी माझी वृत्ती व्हावी। कृपा एवढी करावी।।[१२०]

मुक्तीसाठी जर लौकिक जीवनातच प्रेम आणि सेवा हे व्रत घेऊन राहायचे असेल तर मला लौकिकात 'टिळक' होऊनच राहावे लागेल; सकृद्दर्शनी जरी मी 'टिळक' असलो तरी अंतर्यामी मात्र मी 'येशू' झालेलो असेन. स्वतः 'टिळक' राहूनही येशू होणे, हा सायुज्यताविचार त्यांनी आणखी एका अभंगात मांडला आहे. ते म्हणतात, नदीने जरी सागराला मीपण अर्पिले असले तरी तिचे नदीपण शिल्लक राहते; सूर्य आणि दिवस जरी अभिन्न असले तरी ते 'दोन' असतात. तसेच-

माझा देव आणि माझा ख्रिस्त एक।
परी तो आणीक निरंतर।।
आणिक सदाचा मजसाठी माझा।
सखा! गुरू! राजा! जीव माझा।।
मीही तयामाजी जाहलो विलीन ।
वेगळा फिरून माझ्यासाठी।।[१२१]

एका अभंगात ते म्हणतात की, समीपता, सलोकता किंवा सरूपता या स्थिती प्राप्त झाल्या की, 'माझ्या हाती कळस आला' असे कोण शहाणा म्हणेल? सायुज्यता ही मुक्तीची अंतिम स्थिती आहे हे टिळकांचे मत असल्यामुळेच ते येथे समीपतादी स्थितींना कळस मानणाऱ्यांचा उपहास करीत आहेत. ते पुढे म्हणतात की, -

जगणे म्हणजे माझा प्रभु ख्रिस्त।
सायुज्य हे प्राप्त करीन मी।।
असेल हे स्वप्न अजून कल्पना।
परी खरेपणा पोटी हिच्या।।
हाच मी पाहीन! पाहीन! भोगीन।
सुखे दाखवीन बघणारा।[१२२]

आपल्या टिळकपणासह 'प्रभू ख्रिस्त' म्हणूनच जगणे हीच सायुज्यता, अशीच येथेही त्यांची भूमिका आहे.

ना. वा. टिळकांच्या भक्तिपर अभंगात दोन प्रवाह दिसून येतात. येशूबद्दलची भक्तीची भावना प्रकट करणाऱ्या अभंगांचा एक प्रवाह असून दुसरा स्वतःला येशूरूप देण्याच्या प्रक्रियेची अभिव्यक्ती करणारा आहे. भक्तीची भावना प्रकट करणाऱ्या अभंगांच्या प्रवाहाचे नाते मध्ययुगीन मराठी अभंगपरंपरेशी आहे. त्यांच्या या प्रकारच्या अभंगातील भक्तीचे स्वरूप मध्ययुगीन अभंरपरंपरेशी मिळतेजुळते आहे. परंतु स्वतःला येशूरूप देण्याच्या प्रक्रियेचे किंवा आपल्यातील येशूचा शोध घेण्याच्या प्रक्रियेचे चित्रण करणारे अभंग मात्र मराठी अभंगपरंपरेत नवी भर घालणारे आहेत. आपण प्रथम त्यांच्या भक्तीची भावना प्रकट करणाऱ्या अभंगांचा विचार करू.

देव आणि भक्ती यांच्यातील नाते भक्तिभावनेचे स्वरूप निश्चित करीत असते. ख्रिस्ती धर्मात देव आणि माणूस यांचे नाते पितापुत्राचे आहे. येशू हा देवाचा पुत्र आहे. पिता आपल्या अपत्यांचा रक्षणकर्ता असतो. तसेच तो त्यांच्यावर नीतीचे, धर्माचे, समाजात वावरताना पाळावयाच्या संकेतांचे संस्कार करतो; त्यांना शिक्षण देतो. या सर्वांतून तो आपल्या अपत्यांचे व्यक्तिमत्त्व घडवतो. पुत्राला पित्याचा धाक असतो;

अनुक्रमणिका

त्याच्या शिक्षेचे भय असते. आपल्या चुका पित्यासमोर कबूल केल्या तर पिता त्याला क्षमा करीत असतो. 'माणूस' घडवणारे देवाचे हे रूप ख्रिस्ती धर्माला अधिक भावले असल्यामुळे या धर्मात देवाला पित्याच्या रूपामध्ये पाहिले गेले आहे. पवित्र शास्त्रातील गिरीप्रवचनांमध्ये दिलेल्या प्रार्थनेत देवाचे हेच पितृरूप अधोरेखित केले आहे.[१२३] मराठी संतांना मात्र परमेश्वराचा कृपाळूपणा, त्याचे मानवावरचे प्रेम अधिक भावले. म्हणून त्यांनी देव 'आई'च्या रूपात पाहिला, देवाशी आपले नाते निश्चित करताना टिळकांनी ख्रिस्ती धर्मातील देवाच्या पितृरूपाला मराठी संतांनी कल्पिलेल्या मातृरूपाची जोड दिली. देवाला पितृरूपात पाहण्यापेक्षा त्याला मातृरूपात पाहणे टिळकांना अधिक प्रिय आहे. ते म्हणतात - 'उठताच प्रातःकाळी। आधि आईला आरोळी।'[१२४] दुसऱ्या एका ठिकाणी ते म्हणतात की, बाळ खेळते झाल्यावर त्याला आईचा विसर पडतो; परंतु आईची मात्र सतत बाळावर प्रेमदृष्टी असते; त्याची भुकेची वेळ तिला ठाऊक असते; ती त्याला घरात उचलून आणते, त्याला अन्नपाणी देते. हे सांगून ते पुढे म्हणतात :

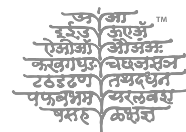
मायपणाचा निर्माता। देवबाप जगत्कर्ता।।
धावे तुम्हांआम्हां मागे। उचलितो अनुरागे।।[१२५]

परमेश्वर हा मुळात पिताच आहे; परंतु त्याने भक्तासाठी आईचेही रूप घेतले असून तो आपला सांभाळ करण्यासाठी तुम्हाआम्हांमागे धावत असतो, अशी टिळकांची भूमिका असून तिच्यात त्यांनी ख्रिस्तविचार प्रमाण मानला आहे आणि देवाचे पितृरूप मराठी संतपरंपरेने दिलेल्या मातृरूपाशी संयुक्त केले आहे. टिळकांना परमेश्वराचे दंडनाधिकार असलेले पित्याचे हे रूप मान्य असले तरी ते आईच्या प्रेमळपणाशी जोडले गेले आहे. ते म्हणतात : 'दास म्हणे जरी दंडिनी जाहली। तरी ती माऊली माऊलीच।।'[१२६] टिळकांनी येशूसाठी भारतीय आध्यात्मिक परंपरेतील माऊलीची प्रतिमा जशी योजिली आहे तशीच त्यांनी सद्गुरूची आणि योगीश्वराची प्रतिमाही योजिली आहे. ख्रिस्तीविचारात येशूला 'गुरुजी' म्हणून जरी संबोधिले असले तरी टिळकांच्या 'सद्गुरू' प्रतिमेचा संबंध भारतीय आध्यात्मिक परंपरेशी जवळचा आहे. 'दास म्हणे जीवा सद्गुरूवाचून। नाहीत हे प्रश्न सुटायाचे।'[१२७] आणि 'सद्गुरूवाचून तारण होईना। पटले हे मना पुरे येथे।।'[१२८] असे सद्गुरूचे महत्त्व टिळकांनी सांगितले असून त्यात सद्गुरूशिवाय परब्रह्माचे ज्ञान नाही आणि सद्गुरूच्या मार्गदर्शनाशिवाय मोक्षाची वाट चालता येणार नाही, या भारतीय आध्यात्मातील संकल्पनांचे पडसाद उमटलेले दिसतात. टिळकांनी ख्रिस्तीधर्माला पूर्ण योग म्हटले आहे[१२९] आणि साधकाने ख्रिस्तात पूर्णपणे विलीन होणे याला योगसाधना म्हटले आहे.[१३०] अशा या योगीश्वराची भक्ती ही मुक्ती देणारी असल्यामुळे टिळकांच्या भक्तिकाव्यात तिला महत्त्वाचे स्थान प्राप्त झाले आहे. टिळकांच्या अभंगात कृष्णार्पणाशी समांतर असलेली 'ख्रिस्तार्पण' ही संकल्पनाही अंतर्भूत झालेली आहे. त्यांच्या या संकल्पनेला तुम्ही 'दानधर्म कराल तेव्हा तुमचा उजवा हात काय करतो ते तुमच्या डाव्या हाताला देखील कळू देऊ नका.'[१३१] ह्या येशूवचनाचा आधार आहे. ते एका अभंगात म्हणतात की, आपण दुसऱ्यासाठी एखादी गोष्ट केली आणि त्याने जर त्याबद्दल आपले आभार मानले तर आपण केलेले निःसार होऊन जाते; आपण जर केलेल्या गोष्टीची आठवण करीत राहिलो तर ते वाईट, घाण वमन असते; आणि आपण जर आपलीच स्तुती करीत राहिलो तर ती रौरवाची प्राप्ती असते; म्हणून -

केलेले ते ख्रिस्तार्पण। पुन्हा मोकळे आपण।
दास म्हणे खरी मौज। तरी व्हावे सहजी सहज।।[१३२]

म्हणून आपण सेवाभावाने जे जे केलेले असते ते ते ख्रिस्तार्पण करून विसरून जावे; असे टिळक येथे म्हणत आहेत. याच संकल्पनेवर टिळकांचे एक पदही आहे. त्यात ते म्हणतात, 'काय करायाचे। जगाशी काय करायाचे? "होईल जे जे 'ख्रिस्तार्पण' ते ते" बोल बोल वाचे, सदा तू।'[१३३] ख्रिस्तप्रणीत निष्काम प्रेम आणि सेवा या मूल्यांना त्यांनी 'कृष्णार्पण' - संकल्पनेची जोड दिली आहे.

टिळकांच्या भक्तिभावनेचे स्वरूप मराठी





संतांच्या काव्यातील भक्तिभावासारखेच आहे. नवविधा भक्तींपैकी श्रवणासाठी त्यांनी 'ख्रिस्तायन' सिद्ध केले. ते स्वतः येशूच्या जीवनावर कीर्तने करीत असत. येशूच्या संबंधात स्मरण, वंदन, सख्य, आत्मनिवेदन प्रकट करणारे अभंगही त्यांनी लिहिले. अभंगरचनेसाठी त्यांनी 'दास' हे नाम धारण करून आपण ख्रिस्तदास असल्याचे सूचित केले. ते मूर्तिपूजक नसल्याने भक्तीचे पदसेवा आणि अर्चन हे प्रकार आचरणात येणे शक्य नव्हते. भारतीय परंपरेत नवविधा भक्तीतील ख्रिस्तविचाराशी सुसंगत असणारे सात भक्तिप्रकार त्यांनी स्वीकारून भारतीय आध्यात्मिक परंपरेशी आपले नाते जोडले.

आपल्या जगण्यातील प्रत्येक क्षण येशूच्या चिंतनात-स्मरणात जावा, अशी अपेक्षा त्यांनी अनेक अभंगात व्यक्त केली आहे. 'देह कोठे का जाइना। काज काही का करीना। तुझे मनाला चिंतन। असो माझ्या रात्रंदिन।'[१३५] आणखी एका अभंगात ते 'हातात पोतेरे, मुखी नाम तुझे'[१३६] असे म्हणून सेवावृत्ती आणि भक्ती यांचे नाते जोडतात. तुझ्या चिंतनात माझा आदिअंत असो, असे ते एका अभंगात[१३७] तर दुसऱ्या एकात, तुझे विस्मरण म्हणजे नरक[१३८] असेही ते सांगतात. माझे चित्त तुझ्या पायाचे सदैव चिंतन करीत राहो, हेच दान मला तुझ्याकडून मिळो; हे त्यांनी एका अभंगात म्हटले आहे.[१३९] येशूचा नाम महिमा गाणारी 'मधुर, मधुर परम मधुर, नाम तुझे ख्रिस्ता। श्रवणी ते पडता क्षणी। स्वर्ग उभा हो भुवनी।'[१४०] यासारखी काही पदेही त्यांनी लिहिली आहेत.

आता आपण ना. वा. टिळकांच्या एकूण मराठी अभंगपरंपरेत भर टाकणाऱ्या, ज्यांत येशूरूप होण्याची प्रक्रिया आणि येशूरूप झाल्याचा साक्षात्कार चित्रित झाला आहे, अशा अभंगांचा विचार करणार आहोत. साधकावस्थेकडे होणाऱ्या प्रवासाची एकूण प्रक्रिया आणि ब्रह्मसाक्षात्काराचे क्षण साकार करणाऱ्या तुकारामांच्या अभंगांशी समांतर असे हे टिळकांचे अभंग आहेत. 'जगणे म्हणजे माझा प्रभु ख्रिस्त। सायुज्य हे प्राप्त करीन मी।'[१४१] अशी टिळकांची प्रतिज्ञा आहे. ही उंची गाठणे फार अवघड आहे याची त्यांना जाणीव आहे. ते म्हणतात - तू कितीही उंच भराऱ्या मारल्यास तरी तुझे नीचपण झाकले जाणार आहे का? सर्वांत उंचपणाची जी उंची असेल ती जिच्यापुढे खुजी ठरेल अशी उंची तुला गाठायची आहे. त्यासाठी -

करी एक आता पुन्हा जन्म घेई।
पालटून होई बाळ अल्प।।
तुज लडिवाळे स्कंधी बसवील।
प्रभु पोचवील इष्ट स्थली।[१४२]

पवित्र शास्त्रात स्वर्गराज्यात प्रवेश होण्यासाठी बालकासारखे होणे आवश्यक मानले आहे.[१४३] म्हणून टिळक म्हणतात की येशूरूप होण्यासाठी पुनर्जन्म घेऊन बालकच व्हायला हवे आहे; म्हणजे येशू स्वतः आपल्याला सायुज्यतेच्या इष्ट स्थळी पोचवील.

येशू होण्यासाठी स्वतःच्या इच्छा-आकांक्षा, भौतिक सुखे, या सर्वांचा त्याग करून मानवावर आणि मानवी जीवनावर प्रेम आणि त्याची सेवा करणे आवश्यक आहे. हे कार्य जर निरंकुशपणे करायचे असेल तर त्यासाठी स्वतःचा संसार गुंडाळून आपल्या सर्व शक्ती मानवी संसाराकडे वळवल्या पाहिजेत. येशूने म्हटले आहे की, 'कोणालाही दोन मालकांची सेवा करता येत नाही... तुम्हाला देव आणि दौलत या दोघांचीही सेवा करता येणार नाही!'[१४४] म्हणून स्वतःची धनदौलत, घरदार सर्व गरजूंना वाटून माझ्याकडे या, असा येशूचा आदेश आहे.[१४५] येशूजवळ स्वतःच्या मालकीचे काहीही नव्हते. टिळकांनी अनुरागासाठी वैयक्तिक जीवनात वैराग्याचा स्वीकार करणे, असा या सर्व वचनांचा अर्थ केला आहे. वैयक्तिक इच्छा, महत्त्वाकांक्षा, सुखाची लालसा या गोष्टींचा मानवाची सेवा करण्याच्या कार्यात अडथळा होतो, म्हणून त्यांनी कुटुंबात राहून 'संन्यास' स्वीकारला असल्याचे आपण पूर्वी पाहिले आहेच. वैयक्तिक वैराग्याची स्वीकृती ही येशू होण्याच्या प्रक्रियेतील पहिली पायरी आहे. हे वैराग्य वासनाक्षया-शिवाय शक्य नसते. म्हणून ते वासनांना महामाया आणि षडरींची आई मानून तिच्या कचाट्यातून सुटू पाहतात. भारतीय आध्यात्मात ज्यांना षड्रिपू म्हटले आहे त्यांनाच टिळक षडरी म्हणतात. अशा या महामाया असलेल्या

अनुक्रमणिका

वासनेचे वर्णन त्यांनी एका अभंगात पुढीलप्रमाणे केले आहे -

पाहिजे खणोनी टाकिली वासना।
तरीच ही दैना टळेल की।
हीच महामाया षडरींची आई।
दुर्विचार भाई सारे हिचे।
हिची नातवंडे पातके तितूकी।
विश्वासघातकी वासना ही।
दास म्हणे झाला पुरा अधःपात।
वासनेचा हात कंठी तरी।[१४६]

येथे त्यांनी भारतीय आध्यात्माशी ख्रिस्त-विचाराचे नाते जोडले आहे. ते जोडताना ख्रिस्त-विचाराची स्वतंत्र ओळख टिकविण्यासाठी त्यांनी भारतीय आध्यात्मातील 'षड्रिपू'ऐवजी 'षडरी' हा शब्द वापरला आहे. त्यांच्या दृष्टीने वासनक्षय करून येशूसारखे जीवन आणि येशूचे जीवनोद्दिष्ट स्वीकारणे, म्हणजे 'येशू' होणे. आणि येशू होणे म्हणजेच सायुज्यता प्राप्त करून घेणे. येशूच्या वाट्याला जे जे आले त्या सर्वांचा आपल्याला मोह होतो म्हणूनच आपण ख्रिस्त झालो, असे ते एका अभंगात म्हणतात.[१४७] येशूला उद्देशून ते एका अभंगात म्हणतात : तुला कोठे नोकरचाकर होते, तुला तर कदान्न मिळत होते, तुला डोके टेकायला जागाही नव्हती, मग मला हे सर्व तू का देतोस? पुढे ते म्हणतात, 'कोण हा जुलुम गरिबावरती। कारे ही फजिती मांडियली?'[१४८] त्यांना येशूसारखी निष्कांचन अवस्था जशी हवी आहे तसाच त्यांना येशूसारखा छळ आणि वेदनाही हव्या आहेत. ते म्हणतात - तुझ्या तोंडावर दुर्जन थुंकले, मग मीच असा कोण मोठा लागून गेलो? तुझ्या पाठीवर वेत ओढले गेले, मग मला ते का नकोत? तुला खांब उचलावा लागला, मग मला तरी थांब कोण म्हणतो? तुझ्या मस्तकावर काट्यांचा किरीट होता, माझाही शेवटी हाच थाटमाट व्हावा. हे सांगून ते म्हणतात -

तुजला खांबाला खिळून मारिले।
मरण निराळे मला कैचे?
दास म्हणे सारा सुखाचा सोहळा।
तुझिया निराळा होऊ न दे।।[१४९]

मग ते लोकांना आवाहन करू लागतात, या रे या, माझे सारे धन लुटा, म्हणजे मी संपन्न होईन. माझी विटंबना करा, हाच माझा मान व्हावा. मला खांबाला खिळवून टाका, तरच मी चिरंजीव होईन. शेवटी ते म्हणतात -

दास म्हणे द्यारे एवढेच दान।
जाऊ द्या म्हणून 'पूर्ण झाले'।।[१५०]

येथे 'पूर्ण झाले' हे शब्द द्व्यर्थी आहेत. खांबावर खिळलेल्या येशूने प्राण सोडताना काढलेले हे शेवटचे उद्‌गार आहेत.[१५१] आपल्या तोंडूनही शेवटी हेच उद्‌गार निघावे, हे जसे टिळकांना म्हणायचे आहे तसेच येशूसारखे मरण लाभले की आपली येशूत विलीन होण्याची प्रक्रिया पूर्ण झाली, असेही त्यांना म्हणायचे आहे.

ख्रिस्ती धर्माची दीक्षा घेणे म्हणजे बाप्तिस्माविधी पूर्ण करणे नव्हे. टिळक म्हणतात -

नव्हे मी, सर्वत्र माझ्यातला ख्रिस्त।
पुरे ही प्रचीत एवढीच।
दास म्हणे हीच खरी खरी दीक्षा।
इतर परीक्षा दुर्दैव्याची।।[१५२]

स्वतः ख्रिस्तरूप होऊन ते खऱ्या अर्थाने 'दीक्षा' घेऊ इच्छितात. परंतु त्यांना ही अवस्था प्राप्त होत नाही. आपल्याला काय हवे ते आपल्या बुद्धीला कळते परंतु आपल्याला जे हवे आहे त्याचा प्रत्यय मात्र आपल्याला येत नाही; अशी त्यांची अवस्था होते. 'दिसे मजला ते पाहता येईना। पाहिले दिसेना काय करू?' ही ती अवस्था होय. मला दिसणारे जर पाहता यायचे असेल तर सद्‌गुरूवाचून तारण होणार नाही, हेही त्यांना मनोमन पटते. मग ते ख्रिस्ताला उद्देशून म्हणतात 'मजमध्ये राही.'[१५३]

टिळकांना कुठल्याही धर्मात असण्यात रस नाही; त्यांना रस आहे तो स्वतः 'ख्रिस्त' बनण्यात. याविषयी ते स्पष्टच म्हणतात -

अधर्म, विधर्म, धर्म, महाधर्म।
काही म्हणा वर्म सांगतो मी।।

उरायाचे नाही मज हिंदु, ख्रिस्ती।
उल्लंघिल्या जाती, धर्म सारे।।
होत होत होणे स्वयें मज ख्रिस्त।
हेच मनोगत त्याचे माझे।
काय सांगायाचे राहिले याहून?
सांगण्याने मन किती कळे?
दास म्हणे ख्रिस्ता, कर म्हटलेले।
जीवित हे केले हवाली मी।।[५४]

या अभंगातील पहिल्या तीन ओळींत भारतीय आध्यात्मातील 'संन्यासाश्रमा'ची सुप्त प्रतिमा आहे. संन्यासी कुठल्याही जातिधर्मांचा नसतो. तो वर्णाश्रमधर्मांच्या पलीकडे गेलेला असतो. मुक्तीसाठी साधना करणे हेच त्याचे जीवितकार्य असते. टिळकांच्या दृष्टीने येशूरूप होणे हीच मुक्तीची साधना आहे आणि त्याच्यासाठी 'सर्व जातीधर्म उल्लंघिणे' म्हणजे संन्यासाश्रम स्वीकारणे आवश्यक आहे. टिळकांनी विरागी संन्यासाशी समांतर अनुराग संन्यासाची संकल्पना मांडल्याचे आपण पाहिले आहेच. "नव्हे 'ख्रिस्ती ख्रिस्ती' परी 'ख्रिस्त ख्रिस्त'। जग हे संतप्त जप करी।"[५५] जगाला कुठल्या विशिष्ट धर्माची नव्हे तर प्रत्यक्ष 'ख्रिस्ता'ची आवश्यकता आहे; असे त्यांना वाटत होते. म्हणून ते म्हणतात 'दास म्हणे येथें प्रभु येशू ख्रिस्त। पाहिजे संतत उभा केला।।"[५६] हा ख्रिस्त उभा करायचा म्हणजे स्वतः ख्रिस्त होऊन मानवावर प्रेम करीत, त्याची सेवा करीत जगायचे. असे जगू लागले की वैयक्तिक पातळीवर सायुज्यता मिळतेच; आणि महत्त्वाचे म्हणजे या जगतात, येशूचे उद्दिष्ट असलेले 'स्वर्गाचे राज्य' प्रस्थापित होते. हे प्रस्थापित करणाऱ्याला अंतिमतः देवाजवळ, येशूच्या निकट स्थान प्राप्त होते. म्हणून ते 'तुझा माझा संसार एक होऊ दे'[५७] आणि 'तूपण मीपण। टाकू जखडून एकदाच।'[५८] अशी मागणी येशूजवळ करतात. तुझ्या हृदयात प्रवेशण्याचा, तन्मय होण्याचा अनुभव हा 'महापर्व आनंदाचे' असल्याचे टिळकांनी सांगितले आहे.[५९] शेवटी टिळकांच्या भूमिकेतील एक महत्त्वाचा मुद्दा असा की, आपण स्वतः किंवा कोणीही ख्रिस्ती होणे नव्हे तर 'ख्रिस्त' होणे हा 'पुढचा पल्ला' आहे, आणि तोच गाठणे महत्त्वाचे आहे. हा पल्ला गाठण्यासाठी त्यांनी केलेल्या आध्यात्मिक प्रवासाचे चित्रण करण्यातून त्यांचे हे अभंग जन्मले आहेत. त्यांनी आपली भूमिका एका अभंगात प्रकट केली आहे. ते म्हणतात :

आजवर झाला तयाचा पुढला।
गाठितो मी पल्ला। शंका नको।
दास म्हणे ख्रिस्ती नलगे ख्रिस्ताला।
ख्रिस्तच ख्रिस्ताला व्हावा! व्हावा।।[६०]

ख्रिस्तापासून प्रेरणा घेणाऱ्याने ख्रिस्तधर्मीय होणे, हे त्यांना महत्त्वाचे वाटत नाही, तर तो स्वतः 'ख्रिस्त' होणे त्यांना महत्त्वाचे वाटते. म्हणूनच त्यांनी ख्रिस्तविचार प्रसृत करण्यासाठी स्थापन केलेल्या 'देवाचा दरबार' या संस्थेचे कुठल्याही धर्मीयाला सदस्य होता येत असे.

पाश्चिमात्य देशांतून भारतात आलेल्या ख्रिस्ती धर्माला पूर्णतः पौर्वात्य रूप देण्याचा प्रयत्न टिळकांनी, आपल्या कृतीतून आणि काव्याद्वारा आयुष्यभर केला. त्यामागे, भारताच्या सांस्कृतिक परंपरेची अखंडता टिकवणे; भारतीय संस्कृतीपासून तुटू पाहणाऱ्या ख्रिस्ती समाजास भारतीय संस्कृतीचा भाग बनविणे; या संस्कृतीतील जीवनविन्मुखतेसारख्या त्रुटी दूर करून ती जीवनसन्मुख आणि प्रगमनशील बनवणे; प्रेम, सेवा बंधुता ही मूल्ये समाजात रुजवून तो एकात्म राष्ट्र बनवणे; ही उद्दिष्टे टिळकांसमोर असल्याचे तसेच अनेक पाश्चात्त्य व भारतीय ख्रिश्चनांचा टिळकांच्या भूमिकेला विरोध असल्याचे आपण यापूर्वी पाहिले आहे. पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांना स्वतःच्या सांस्कृतिक व धार्मिक श्रेष्ठत्वाचा असणारा अभिमान, भारतीय लोकांच्या असंस्कृततेबद्दल व त्यांच्या धार्मिक श्रद्धा अडाणी असल्याबद्दल त्यांना असणारी खात्री, पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांच्या ह्या पक्क्या भूमिकेला भारतीय ख्रिश्चनांची असणारी मान्यता, त्यातून त्यांचा जन्मलेला न्यूनगंड,[६१] ह्या गोष्टींमुळे टिळक व्यथित व संतप्त होत. त्यांच्या या भावनिक प्रतिक्रियेतून त्यांचे या वस्तुस्थितीवर कठोर प्रहार करणारे अभंग निर्माण झाले

आहेत. या अभंगांचा आता आपण विचार करणार आहोत.

हे प्रहार करीत असताना भारताच्या प्रमल्भ आणि समृद्ध अशा आध्यात्मिक वारशाबद्दलचा आणि द्रष्टेपण लाभलेल्या संतांबद्दलचा अभिमान, तसेच ख्रिस्ताचे एकमेवाद्वितीयत्व त्यांच्या या प्रकारच्या अभंगातून प्रकट झाले आहे. एका अभंगात ते म्हणतात -

वंदितो मी प्रेमे सर्व साधुसंता।
भाग्याप्रति मूर्ता हिंदभूच्या।।
धरीतो तयाचा खरा अभिमान।
खरे मी संतान हिंदभूचे।
धन्य धन्य धन्य सर्व साधुसंत।
परी एक ख्रिस्त तारणारा।।...
सहस्र नामाची गरज ना आता।
एक देव पिता जगताचा।।...
नलगे संन्यास नलगे विरक्ती।
अवघीच प्रीती येथे तेथे।।
दास म्हणे ख्रिस्त जीवन्मुक्तीदाता।
तयाच्या परता कोणी नाही।[६२]

भारतीय संतवाङ्मय हे भारतीय रूपातील ख्रिस्ती धर्माचा 'जुना करार' आहे असे मानणारे टिळक या सर्व संतांना ईश्वराचे संदेष्टे मानतात. भारताच्या आध्यात्मिक परंपरेला पूर्णत्व आले, हे टिळकांचे मतही आपण पाहिले आहे. येथे टिळक ज्ञानेश्वरादिकांपासून ते येशूपर्यंत एक सलग आध्यात्मिक परंपरा मानत आहेत. ऐतिहासिक दृष्ट्या येशू हा भारतीय संतांच्या किमान तेराशे वर्षे आधी होऊन गेला असला तरी त्याचे भारतीय आध्यात्मिक परंपरेत उशिरा आगमन झाले. म्हणून टिळकांनी ह्या परंपरेत येशूला उत्तरकालीन स्थान दिले आहे. संतांबद्दलची आपली उत्कट श्रद्धा व्यक्त करताना एका अभंगात ते म्हणतात की, संतांच्या बाबतीत जात, पंथ, धर्म हे भेद आड येत नसतात. हे सांगून ते संतांबद्दलची आपली भावना पुढील प्रकारे व्यक्त करतात -

माझे संत मज आणून भेटवा।
वाचवा। वाचवा। मला कोणी।
आलिंगू द्या मला उराशी तयांना।
जिवाच्या जीवांना एकवार।।
वाहू द्या अश्रूंच्या नेत्रांतून गंगा।
करू द्या हो दंगा आनंदाचा।।[६३]

धर्माज्ञेशी विसंगत वर्तन करीत असूनही स्वतःच्या धार्मिकपणाचा टेंभा मिरवणाऱ्या मिशनऱ्यांवर व अशा वृत्तीच्या ख्रिस्त्यांवर टीका करताना त्यांनी विठ्ठलभक्ताचा पक्ष घेतला आहे. एका अभंगात ते म्हणतात की, सदा विठ्ठल, विठ्ठल करणाऱ्या, संसाराची दाद नसणाऱ्या, देहात कोणाहीबद्दल जराही प्रेम नसणाऱ्या, मनात सदैव विठ्ठलाची मूर्ती असणाऱ्या भक्ताला तुम्ही 'महापापी' किंवा 'चुकलेला' म्हणा; परंतु-

तू तो देवाजीचे स्थान। दिले स्वार्थाला आंदण।
काम, क्रोध, लोभ, गर्व। कोणी तरी तुझा देव।
पूर्ण करावी वासना। हीच तुझी उपासना।
भला विठ्ठलाचा भक्त। तू तो विटंबिला ख्रिस्त।
भयंकर मूर्तिपूजा। तुझी विचार कोणा जा।।[६४]

भारतीय भक्त कदाचित वाट चुकलेले असतीलही परंतु ते कामक्रोधादिक मूर्तींची पूजा करणाऱ्या ढोंगी ख्रिस्त्यापेक्षा 'भले' आहेत असेच म्हटले पाहिजे, अशा शब्दांत टिळकांनी संतांवर टीका करणाऱ्यांना फटकारले आहे. भारतीय संतांबद्दल तुच्छताभाव बाळगणाऱ्या आणि सदैव हिंदुस्थानची चेष्टा करणाऱ्या पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांवर टीका करताना त्यांनी पुढील प्रकारे संतमहिमा गायला आहे.

नव्हे हिंदुस्थान लेकुराच्या चेष्टा।
नव्हेत प्रतिष्ठा भंडाच्या या।
इथे जहालेले महाधर्मवीर।
जया थरथर विश्व कापे।
इथेच जहाले मुनी, योगीश्वर।
अहो आजवर प्रभा ज्यांची।
श्रद्धा हेच ज्यांचे जीवित्वसर्वस्व।
आपुलेच विश्व घर ज्यांचे।
असे भक्तराज इथेच जन्मले।
हृदी विराजले ज्याच्या त्याच्या।।




अशा मिशनऱ्यांच्या अप्रामाणिक धर्मकार्याचा अप्रत्यक्षपणे निर्देश होईल अशा प्रकारे ते पुढे म्हणतात -

इथे नाचवून भलतीच सोंगे।
करूनिया ढोंगे अर्थ काय?
मिळवाल तेही घालवाल अंती।
घालील फजिती माळ कंठी।
दास म्हणे येथे प्रभू येशू ख्रिस्त।
पाहिजे संतत उभा केला।[१६५]

आमची आध्यात्मिक परंपरा इतकी संपन्न आहे की, तुम्ही भलतीभलती सोंगे नाचवून आणि वेगवेगळी ढोंगे करून आम्हाला शिकवण्याचा प्रयत्न करू नका; असे टिळकांना येथे सांगायचे आहे.

सांस्कृतिक आणि धार्मिक अहंकाराने ग्रस्त झालेल्या आणि भारतीयांची सदैव निंदा करणाऱ्या पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांना उद्देशून त्यांनी एक अभंग लिहिला आहे. त्यात ते म्हणतात -

निंदावया अन्या तोंडे सवकली।
जळे पाया खाली काय पहा।
सतरा पिढ्याही प्रभू आलिंगिला।
तरी नाही झाला भेद दूरी।

पुढे ते विचारतात की, जातिभेद पाप आणि पाश्चात्त्य ते श्रेष्ठ आणि भारतीय ते कनिष्ठ अशा तुम्ही करता तो भेद मात्र पुण्य, असे ज्ञान तुम्हाला कोणी शिकवले? शेवटी ते देवरायाला उद्देशून म्हणतात -

काय देवराया तुला अशावीण।
सेवक ना अन्य गवसले?
दास म्हणे बापा। घे रे घे रे छडी।
आधी यांस झोडी नीट करी।[१६६]

आणखी एका अभंगात याच वृत्तीच्या पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांवर टीका करताना देवाला उद्देशून ते म्हणतात की, प्रभूचे नाव यांच्या तोंडून कदापीही निघत नाही, त्यांच्या तोंडी सदैव आम्हां भारतीयांना लाखोली असते, ती मात्र कधीच संपत नाही; अशी सोंगे तुझ्या कारभारात कशी? ते पुढे म्हणतात -

तुझीया नावाने पूजा आपुलीच।
करावया नीच प्रवर्तले।
नव्हते का लोकी अनेक भूदेव।
कशाला हे नवे पाठवीले?
दास म्हणे बापा, उतर हा भार।
जाहली जर्जर पृथ्वी याने।[१६७]

येथे त्यांनी ब्राह्मणांवरही अप्रत्यक्षपणे प्रहार केले आहेत. आधीच याच वृत्तीचे अनेक 'भूदेव' आमच्या देशात आहेत, त्यात हे 'आपलीच पूजा' करणारे नवे 'भूदेव' कशासाठी पाठवले आहेत? असा प्रश्न त्यांनी देवाला विचारला आहे. भारतीय पुराणांत 'पृथ्वी' पाप्यांनी आणि असुरांनी जर्जर झाल्याचा उल्लेख असतो आणि पृथ्वी अशा प्रकारे 'जर्जर' झाली की देवाला त्यांच्या निर्दालनासाठी अवतार धारण करण्याची विनंती केली जाते. पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांसाठी त्यांनी पुराणात रूढ असलेला हा वाक्प्रयोग आणि त्यामागे असलेला निर्देश योजून ते असेच 'पापी' असल्याचे सूचित केले आहे. म्हणूच ते देवाला उद्देशून आता 'त्यांचा हा भार उतर' अशी विनंती करीत आहेत. या वृत्तीच्या पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांना ते येशूचा संदेश देशोदेशी पोचविणारे 'प्रेषित' न म्हणता निंदाव्यंजक अर्थच्छटा असलेला 'निरोप्या' हा शब्द एका अभंगात योजीत आहेत. ते उपहासाच्या स्वरात म्हणतात -

निरोप्या देवाचा स्वये देव झाला।
हदी विराजला ज्याच्या त्याच्या।
राष्ट्रं गुलामांचे उभारून नाचे।
स्थापीतो देवाचे राज्य म्हणे।
दास म्हणे बापा। कशाला ही सोंगे।
तुझे कार्य आंगे तूच करी।।[१६८]

बंधुतेचा आणि समतेचा संदेश देणाऱ्या आणि तुमच्यापैकी कुणाला श्रेष्ठ व्हायचं असेल त्यानं इतरांचा सेवक व्हावं. ज्याला तुमच्यात पहिलं व्हायचं असेल त्यानं तुमचा गुलाम व्हावं.[१६९] असा संदेश देणाऱ्या येशूवर श्रद्धा ठेवणारे पाश्चात्त्य मिशनरी स्वतःचे श्रेष्ठत्व मिरवून आणि भारताला गुलामांचे राष्ट्र करून ख्रिस्तद्रोह करीत आहेत! आणि वर 'आपण देवाचे राज्य स्थापन करण्याला आलो आहोत' अशी शेखी मिरवत आहेत! यातील विसंगतीचा आणि ढोंगाचा टिळकांना राग येतो.

आपल्या जन्मभूमीवर नितांत प्रेम करणारे आणि गुलामीचे दुःख हृदयात बाळगणारे टिळक आपला सात्विक संताप या कवितेत व्यक्त करीत आहेत.

पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांना सामान्य माणसापर्यंत ख्रिस्त पोचविण्यात नव्हे तर ख्रिस्ती करण्यात रस आहे. टिळकांना मात्र ख्रिस्ती धर्माची लोकसंख्या वाढवण्यात रस नसून त्याच्यापर्यंत येशू पोचविण्यात रस आहे. ख्रिस्त पोचवण्याकडे दुर्लक्ष करून ख्रिस्ती करण्याला महत्त्व देणे ही 'बिघडलेली' गोष्ट असून ती ख्रिस्ताने सुधारायची आहे. "नव्हे 'ख्रिस्ती ख्रिस्ती' परी 'ख्रिस्त ख्रिस्त' असे त्यांनी एका अभंगात म्हटल्याचे कारण आपण पाहिले आहे. येशूला उद्देशून ते एका अभंगात म्हणतात की, 'नाही तू आलास ख्रिस्ती करायास। इतके सायास कोण करी।।' तसेच बाट्ये आणि ख्रिस्त हा भेद निंदानालस्तीसाठी जगाने केलेला आहे. येथे कोणीच बाटे किंवा ख्रिस्ती नाहीत. येशूच्या मूळच्या हेतूबद्दल ते म्हणतात -

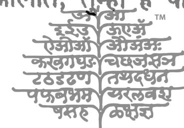
घरोघर ख्रिस्त। गावोगाव ख्रिस्त।
तरीच पर्याप्त हेतू तुझा।
दास म्हणे ये रे, तूच ये सत्वर।
तूच ये सुधार बीघडले।।[७०]

पाश्चात्त्य मिशनरी ख्रिस्ती धर्मावर आणि येशूवचनांवर ज्या प्रकारचे भाष्य करीत होते आणि लोकांवर येशूविचाराचा संस्कार करण्याकडे दुर्लक्ष करून ते केवळ धर्मांतराला प्राधान्य देत होते, तेही टिळकांना असमाधानकारक वाटत असले पाहिजे. येशू पौर्वात्य असल्यामुळे पाश्चात्त्यांपेक्षा तो आम्हा भारतीयांना अधिक चांगल्या प्रकारे कळेल, याची त्यांना खात्री होती. म्हणून पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांच्या मार्गदर्शनाखाली त्याचा शोध न घेता आपण स्वतःच त्याला शोधले पाहिजे, असे त्यांना वाटत होते. येशूचे पौर्वात्यपण त्यांनी एका अभंगात पुढील प्रकारे अधोरेखित केले आहे.

परक्याच्या हाती पडले जाऊन।
परके म्हणून काय झाले।
येथे उगवले, तेथे विस्तारले।
म्हणून जाहले तेथले का।।
आपण आपुले दुसऱ्याला द्यावे।
पाहत रहावे तोंडाकडे।
या रे या रे सारे परतून घेऊ।
करूनिया दाऊ हक्क खरा।
दास म्हणे सांगा। सांगा पाहू ख्रिस्त।
आपुलाच आप्त नाही का हो।[७१]

या अभंगात टिळकांनी भारतीय ख्रिश्चनांचा आत्मविश्वास जागृत करण्याचा प्रयत्न केला आहे. येशू काय सांगतो ते साहेबांना विचारले पाहिजे; ही भारतीय ख्रिस्त्याची मनोधारणा होती. आपला 'आप्त' असलेला येशू आपण त्यांना दिला आणि आता आपण त्याच्या प्राप्तीसाठी त्यांच्या तोंडाकडे पाहत आहोत. त्याला आपण परत मिळवून तो कोणत्या अर्थाने आपला आहे हे दाखवून देत आपण त्याच्यावरचा आपला हक्क बजावू. भारतीय आध्यात्मिक परंपरेच्या चौकटीतच येशूच्या जीवनाची आणि येशूविचारांची संगती योग्यप्रकारे लागते, असा टिळकांचा दावा असून त्यांनी आपल्या काव्यातून ही संगती प्रस्थापित केली आहे. टिळकांची एकूण अभंगरचना हा पौर्वात्य असलेल्या ख्रिस्ताचा घेतला गेलेला शोध आहे.

ख्रिस्त समजून घेण्यासाठी जर पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांची आवश्यकता नसेल, आणि त्यांचे मार्गदर्शन आम्हाला जर चुकीच्या दिशेने नेत असेल तर भारतीय ख्रिस्त्यांनी पाश्चात्त्यांचे धार्मिक नेतृत्व स्वीकारण्याची गरज काय, असा टिळकांसमोरचा प्रश्न आहे. तो त्यांनी एका अभंगात उपस्थित केला आहे. त्यात ते पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांना उद्देशून म्हणतात की, 'स्वर्गाला' लाथ मारून तुम्ही आमच्यासाठी येथे ख्रिस्त घेऊन आला, त्याबरोबर आमच्यासाठी तुम्ही आपला देह, जीव, सर्व काही येथे आणले; तुम्ही आमच्यावर केलेल्या उपकाराला सीमा नाही; परंतु मज गरीबाची एक लहानशी अर्जी आपण ऐकाल का? तुम्ही आमचे मायबाप आणि आम्ही तुमची पंगू बाळे, हे आपल्यातले नाते आता पुरे झाले; देव तर दूरच राहिला परंतु येथे तुम्हीच आमची दैवते झालात; तुम्ही हे पातक केव्हा





अनुक्रमणिका

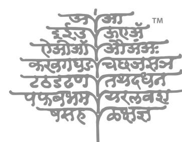
संपवणार आहात? ते म्हणतात - 'स्वयें उभारून राज्य गुलामांचे। राज्य हे देवाचे म्हणू नका।।' तुम्ही सूत्रधार आणि आम्ही तुमच्या इशाऱ्यावर नाचणाऱ्या बाहुल्या, हे नाटक कोठवर चालणार? शेवटी ते म्हणतात -

कोठवर आम्हां ठेवाल मेलेले?
ईश्वराला डोळे नाहीत का?
पोहू द्या, बुडू द्या, मरू द्या आम्हाला।
पोहण्याची कला देणे तरी।।
गुंडाळून ठेवा अवघे सिद्धांत।
आधी आम्हां ख्रिस्त सापडू द्या।
नका येऊ रागा निरोप्या मी दीन।
आले तिकडून तेच बोले।
दास म्हणे बंधूभगिनी व्हा पाहू।
मग सारे घेऊ सावरोनी।।[९१]

येशू कसा आहे हे आमचे आम्ही शोधून घेऊ, तुम्ही येशूविषयीचे तुमचे सिद्धांत गुंडाळून ठेवा, असे ते पाश्चात्त्य मिशनऱ्यांना सांगत आहेत. तसेच या मिशनऱ्यांचे आमच्याशी त्यांनीच प्रस्थापित केलेले 'फादर-मदर'चे नाते टिळकांना मान्य नाही. त्यांना त्याच्याशी बरोबरीचे 'ब्रदर-सिस्टर'चे नाते हवे आहे. तुमचे आमचे जर जुळायचे असेल तर आपल्यात बरोबरीचे नाते प्रस्थापित झाले पाहिजे, अशी त्यांची अटच आहे! दुसरे असे की एखादा समाज जर राष्ट्र बनायचा असेल तर त्याच्या सर्व संस्था त्याच्या सांस्कृतिक परंपरेतीलच असाव्या लागतात. आणि जर त्या परक्यांकडून घेतल्या असतील तर त्यांना आपल्या सांस्कृतिक परंपरेचा अर्थ मिळवून द्यावा लागतो. हे जर घडले तरच त्या समाजाला अशा गोष्टींबद्दल प्रेम, आपुलकी आणि अभिमान वाटू शकतो. ही परंपरा आपली नसून ती आपण निर्माण केलेली आहे, याचे भान राष्ट्र बनण्यासाठी आवश्यक असते. म्हणून परसंस्कृती-कडून आलेल्या ख्रिस्ती धर्मास आपल्या संस्कृतीचे रूप देण्याचा टिळकांचा प्रयत्न होता. त्यांच्या या कार्यात मुख्य अडथळा भारतीय ख्रिस्त्यांना आपली 'पंगू बाळे' मानून त्यांचे 'फादर-मदर' बनून राहणारे पाश्चात्त्य मिशनरी आणि हे निमूटपणे स्वीकारणारे भारतीय ख्रिस्ती यांचाच होता. त्यामुळे या दोघांनाही टिळकांनी आपल्या अभंगात लक्ष्य केले आहे. म्हणून एका अभंगात टिळकांनी 'हिंदभू न आवडणाऱ्या' या मिशनऱ्यांना आपली 'गाठोडी' बांधून चालते व्हायला सांगितले आहे. याही अभंगात त्यांनी या मिशनऱ्यांच्या 'नकोत आम्हांला पितरे दैवते। बंधुत्वाचे नाते जोडा पाहू।' असे म्हटले आहे. या मिशनऱ्यांना उद्देशून ते शेवटी येशूप्रणीत क्षमाशीलतेने म्हणतात - 'दास म्हणे झाले काल ते विसरा। नवी वृत्ती धरा आज आधी।'[९२]

ना. वा. टिळकांच्या जीवनाचा, त्यांनी केलेल्या धर्मांतराचा, त्यांच्या मूळच्या संवेदनशीलतेचा आणि धर्मांतरामुळे तिच्यात घडलेल्या परिवर्तनाचा, त्यामुळे निश्चित झालेल्या त्यांच्या जीवनोद्दिष्टांचा, त्यांनी केलेल्या कार्याचा, त्यांच्या काव्याचा आणि त्याचा ख्रिस्तविचाराशी व वाङ्मयीन परंपरेशी असलेल्या नात्याचा आपण सविस्तर विचार केला. परसंस्कृतीतील एखादी गोष्ट जेव्हा स्वीकारली जाते तेव्हा तिला आपल्या संस्कृतीत सामावून घेताना जी नैसर्गिक प्रक्रिया घडते ती टिळकांच्या जीवनात, कार्यात आणि मुख्यत्वे करून त्यांच्या वाङ्मयात नैसर्गिक रूपातच कशी घडून आली, याचा शोध घेणे हा या लेखाचा हेतू होता. त्या बरोबरच या संदर्भात टिळकांच्या काव्याचा अन्वयार्थ लावण्याचाही एक प्रयत्न करायचा होता. टिळकांच्या काव्याचे मूल्यमापन करणे, मराठी काव्यपरंपरेत त्यांचे स्थान निश्चित करणे, या गोष्टींना अर्थातच या लेखात स्थान नव्हते. वाङ्मयाविषयीच्या चर्चेत, मग ती कुठल्याही उद्देशाने केलेली असोत, प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे वाङ्मयीन मूल्यमापन होतच असते. ते याही लेखात काही प्रमाणात झालेले आहे.

इंग्रजी राजवटीमुळे आपल्या ठिकाणी एक सांस्कृतिक न्यूनगंड निर्माण झाला. आणि आपण सांस्कृतिक क्षेत्रात आपखुशीने पाश्चात्त्यांच्या अनुचराची भूमिका स्वीकारली. या सांस्कृतिक न्यूनगंडाची पुरेपूर कल्पना ना. वा. टिळकांना होती. या संदर्भात, या लेखात पूर्वीच उद्धृत केलेले त्यांचे हिंदी ख्रिस्त्यांबद्दलचे एक विधान पुन्हा उद्धृत करण्याचा मोह होतो. त्यांनी म्हटले





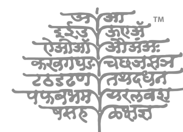
आहे : " 'जे नाही इंग्लिश ते अवघे हीदनीश !' म्हणणारी थोडीशी हिंदी ख्रिस्ती माणसे आम्हाला भेटली आहेत. त्यांच्याकरिता आम्ही काहीच करीत नसतो, फक्त दुर्जनं प्रथम वंदे।" हे त्यांचे विधान, अर्थातच केवळ ख्रिस्त्यांपुरते मर्यादित नाही. आपल्या ठिकाणी निर्माण झालेल्या या वृत्तीमुळे आपण आपली समृद्ध वाङ्मयीन परंपरा नाकारली. पाश्चात्त्य संवेदनशीलतेतून अनुभव घेण्याचा, त्यांनी निर्माण केलेल्या वाङ्मयीन रूपात अभिव्यक्त करण्याचा, नेहमीच अयशस्वी ठरणारा, प्रयत्न आपण करीत राहिलो. वाङ्मयनिर्मितीच्या क्षेत्रात आपण काय करायला हवे होते, हे ना. वा. टिळकांनी दाखवून दिले होते. आपण त्याकडे दुर्लक्षच केले.

परसंस्कृतीतून जेव्हा एखादी गोष्ट आपण स्वीकारतो तेव्हा आपण ती कशी स्वीकारायला हवी यासंबंधी म. गांधींनी म्हटले आहे : 'जे युरोपाबाबत खरे आहे ते भारताबाबत खरे असेलच असे नव्हे. प्रत्येक राष्ट्राला स्वतःची खास वैशिष्ट्ये आणि स्वतःचे खास व्यक्तिमत्त्व असते, हे आपणा सर्वांना माहीत आहे.' 'माझ्या घराभोवती चहू बाजूंनी भिंती बांधल्या जाव्या आणि माझ्या घराच्या खिडक्या बुजून टाकल्या जाव्या, अशी माझी इच्छा नाही. सर्वच देशांच्या संस्कृतीचे वारे जास्तीतजास्ती मुक्तपणे माझ्या घराभोवती वाहत राहिले पाहिजे. परंतु कुठल्या संस्कृतीच्या वाऱ्याने मी दूर फेकला जावा, हे मात्र मला मान्य नाही. तसंच दुसऱ्यांच्या घरात एक लुडबुड्या म्हणून किंवा एक याचक अथवा एक गुलाम म्हणून जगणेही मी नाकारतो.' 'माझे स्वराज म्हणजे आपल्या संस्कृतीची मूळ तत्त्वप्रणाली शाबूत ठेवणे होय. मला अनेक नवी अक्षरे लिहावयाची आहेत. परंतु ती फक्त माझ्या देशाच्या पाटीवर. मी पाश्चात्त्यांकडून आनंदाने अनेक गोष्टी तेव्हाच उसण्या घेईन जेव्हा मी त्या उचित व्याजासह त्यांना परत करू शकेन."[१७४] ना. वा. टिळकांनी आपल्या पाटीवर ख्रिस्तविचाराची नवी अक्षरे लिहिली. त्यासाठी त्यांनी ख्रिस्तविचार पाश्चात्त्यांकडून उसणाही घेतला आणि म. गांधी म्हणतात त्याप्रमाणे तो 'व्याजासह' परत केला. अशा प्रकारे सव्याज परत केलेला ख्रिस्तविचार पाश्चात्त्यांनी स्वीकारला की नाही, त्याची मात्र कल्पना नाही. म. गांधी आणि टिळक हे समकालीन होते. परंतु म. गांधींचा प्रभाव भारतीय राजकारणावर आणि समाजकारणावर पडण्यापूर्वीच टिळकांचे निधन झाले. तेव्हा ते गांधीविचाराने प्रभावित झाले होते, असे म्हणता येणार नाही. असे असले तरी टिळकांच्या आणि म. गांधींच्या दृष्टिकोणात, आचारविचारांत खूपच साम्य आहे. थोडक्यात ना. वा. टिळकांच्या कार्याचे वर्णन करायचे झाल्यास आपणांस असे म्हणता येईल की, भारतीय आध्यात्मिक परंपरेत आणि तत्त्वज्ञानात जसे बौद्ध आणि जैन ही मते आहेत तसेच टिळकांनी विसाव्या शतकात आपल्या आचार, विचार आणि काव्य यांद्वारा ख्रिस्तमत प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला.

❋❋❋

तळटीपा

९६. टिळकांची कविता, भाग ४ था, पृ. २८१. **९७.** टिळकांची कविता, भाग ४ था, 'सृष्टी ही हसते', पृ. ४७. **९८.** उपासनासंगीत, पृ. ८०. **९९.** अभंगांजली, अ. ४४. **१००.** अ. ५०. **१०१** श्री तुकारामबुवांच्या अभंगांची गाथा, महाराष्ट्र शासनाचे प्रकाशन, दुसरे पुनर्मुद्रण, १९९१ अभंग क्र. ५२०. **१०२.** अ. ७०. **१०३.** अ २८८. **१०४** अ. ८९. **१०५.** टिळकांची कविता, भाग ४ था. पृ. २५५. **१०६.** अ. ९०. **१०७.** अ.१५८. **१०८.** अ. ५४. **१०९.** अ. २६६. **११०.** 'मी नेहमी तुमच्या बरोबर आहे. अगदी युगांतापर्यंत.' मत्त्य : २८-२०. **१११.** अ. २३८. **११२.** अ. १९७. **११३.** उपासनासंगीत, पृ. ११२. अ. २१. **११४.** अ. ५२. **११५.** अ. १५६ **११६.** योहान : १४-२०. **११७.** योहान : १५-४. **११८.** अ. २२. **११९.** अ. १६१. **१२०.** अ. २३९. **१२१.** अ. १६३. **१२२.** अ. २३३. **१२३.** अ. मत्तय : ६.-९ ते ६.-१३. **१२४.** अ. १५. **१२५.** अ. २७. **१२६.** अ. २७४. **१२७.** अ. २३३. **१२८.** अ. २६०. **१२९.** अ. १७६. **१३०.** अ. १०२. **१३१.** अ. ८६ व अ. १७६. **१३२.** मत्तय : ६-३.





अनुक्रमणिका

१३३. अ. २३६. **१३४.** उपासनासंगीत, पृ. ११३. **१३५.** अ. १४. **१३६.** अ. ७८. **१३७.** अ. १७. **१३८.** अ. १८. **१३९.** अ. १९४. **१४०.** उपासनासंगीत, पृ. २०. **१४१.** अ. १२१. **१४२.** अ. ११७. **१४३.** मत्तय, १८-५. **१४४.** मत्तय ६-२४. **१४५.** पहा - मत्तय - ४-४२, ६-१९, ६-२४, १९-२१, १९-२९, २५-३५ ते २५-४०. **१४६.** अ. २६३. **१४७.** अ. ११३. **१४८.** अ. ७७. **१४९.** अ. १३८. **१५०.** अ. १२६. **१५१.** योहान १९-३०. **१५२.** अ. ९५. **१५३.** अ. २६०. **१५४.** अ. १८१. **१५५.** अ. २८९. **१५६.** अ. २८८. **१५७.** अ. ११०. **१५८.** अ. ८२. **१५९.** अ. १३६. **१६०.** अ. १८५. **१६१.** टिळकांनी 'जॉनी' नावाच्या कवितेत अशा भारतीय ख्रिस्त्याचे उपहासगर्भ चित्र रेखाटले आहे. पहा : टिळकांची कविता, भाग ४ था, पृ. २५३. **१६२.** अ. ५१. **१६३.** अ. २२१. **१६४.** अ. १८८. **१६५.** अ २८८. **१६६.** अ. २०८. **१६७.** अ. २०७. **१६८** अ. १९०. **१६९.** मत्तय : २०-२६ व २७. **१७०.** अ. १५३. **१७१.** अ. १३४. **१७२.** अ. १९८. **१७३.** अ. २५४. **१७४.** ही सर्व अवतरणे - 'दि मेसेज ऑफ महात्मा गांधी : संपा. यू. एस. मोहनराव, पब्लिकेशन डिव्हिजन, मिनिस्टरी ऑफ इन्फॉर्मेशन अँड ब्रॉडकास्टिंग, गव्हर्न्मेंट ऑफ इंडिया, पुनर्मुद्रण २००४, मधून भाषांतरित स्वरूपात.

❋❋❋

'लोकमान्य ते महात्मा' च्या निमित्ताने - लेखांक ४ था
पाकिस्तान : एक संभाव्यता
श्री० मा० भावे

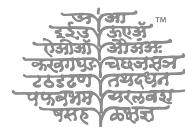
Abdul Halim Sharar, an eminent Muslim writer, on 23rd August 1890, wrote " ... it would be wise to partition India into Hindu and Muslim provinces and exchange the population."[१]

बहुतेक क्रिकेट-शौकिनांना शारजा येथील तो थरारक एक दिवसीय सामना आठवत असेल. शेवटचा चेंडू उरला होता व त्या चेंडूवर पाकिस्तानी फलंदाज जावेद मियांदाद याला चार धावा करावयाच्या होत्या. तसे झाले तरच पाकिस्तानला विजय मिळणार होता. भारतीय गोलंदाज अखेरचा चेंडू टाकायला पळत येत होता. मैदानावरील प्रेक्षकांच्याच नव्हेत तर भारतात व पाकिस्तानात दूर-चित्रवाणीवर सामन्याचे प्रक्षेपण पाहणाऱ्या कोट्यवधी प्रेक्षकांच्या उत्कंठा परमावधीला पोचल्या होत्या. त्या एका चेंडू-फेकीतून किती तरी संभाव्यता जन्माला येणार होत्या. जावेद मियांदाद बाद होईल ही भारतीयांना हर्षाच्या शिखरावर नेऊन ठेवणारी शक्यता एका टोकाला होती तर मियांदाद चौकार किंवा षट्कार ठोकून पाकिस्तानाला यश मिळवून देईल ही पाकिस्तान्यांना आनंद सोपानाच्या पायऱ्यावरून अलगद उचलून स्वर्गसुखाच्या गिर्द्यांवर नेऊन ठेवणारी संभाव्यता दुसऱ्या टोकाला होती. या दोन घटनांना जोडणाऱ्या रेषेवर आणखी कितीतरी शक्यता वा संभाव्यता दबा धरून राहिल्या होत्या. ती चेंडूफेक नियमबाह्य (नो बॉल किंवा वाईड बॉल) ठरली असती; खेळपट्टीच्या दुसऱ्या टोकाला असलेला साथीदार धाव काढण्याच्या उत्सुकतेने पुढे आला असता व त्याचा त्रिफळा मियांदादने मारलेल्या चेंडूने उद्ध्वस्त होऊन साथीदारच बाद झाला असता; मियांदादने चेंडू उंच उडवला असता व तो झेल झेलला जाईपर्यंत मियांदाद व साथीदार यांनी तीन धावा काढल्या असता; खुद्द मियांदाद बाद होण्याचे नऊ प्रकार क्रिकेटच्या नियमांप्रमाणे शक्य होते; या सर्व संभाव्यता क्रिकेटच्या नियमांच्या चौकटीतल्या होत्या. खेरीज, क्रिकेटच्या नियमांच्या परिघाबाहेरच्याही असंख्य घटना संभवनीय होत्या. एकाएकी जोराचा पाऊस आला असता, भूकंप झाला असता, खेळांडूपैकी कोणाला मूर्च्छा आली असती. चेंडू टाकण्यासाठी चेतन शर्मा धावत असताना अगदी निकटच्या भविष्यात दाटून उभ्या असणाऱ्या शेकडो, हजारो संभाव्यता प्रत्यक्षात अवतरण्याला उत्सुक होत्या.

या पैकी अमुकच शक्यता वास्तवात घडावी अशी चेतन शर्माची इच्छा होती व तसा त्याचा प्रयत्नही होता. तीच गोष्ट मियांदादची होती.

अखेर मियांदादने षट्कार ठोकला आणि पाकिस्तानी क्रिकेट-वीरांच्या विजयी घोषणा गगनाला भिडल्या तर भारतीय खेळाडूंचे चेहरे निराशेने काळंजून गेले. चेतन शर्मावर भारतातील क्रिकेट-प्रेमींचा अमर्याद राग झाला. बिचाऱ्याच्या मुलाला तर सवंगड्यांनी चालविलेल्या निर्भत्सनेमुळे तीन वर्षे शाळा सोडून घरीच शिक्षण घ्यावे लागले. भारतीय संघ, त्यानंतर, शारजामध्ये पाकिस्तानावर कधी विजय मिळवू शकला नाही.

आमचा मित्र आबालाल रस्सीवाला आमच्या घोळक्यात गप्पा मारताना सांगत असतो की, चेतन शर्माच्या समोरच्या, प्रेक्षकांना नजरेआड करण्यासाठी बांधलेल्या, पडद्याच्या रश्श्या (दोऱ्या) सैल पडल्या होत्या. त्यामुळे बारक्याश्या व शारजाला कधी न येणाऱ्या पण आता आलेल्या वाऱ्याच्या झुळूकीने तो पडदा हलला, चेतनचे लक्ष विचलित झाले. चेंडूची फेंक ढिली पडली आणि मियांदादने तो अविस्मरणीय षट्कार मारला. हे खरे की खोटे याचा सी.बी.आय्. मार्फत तपास झाला पाहिजे.





१

हे सर्व आठवण्याचे कारण असे की, पाकिस्तान निर्माण होण्याची अनेक इतिहास तज्ज्ञांनी वेगवेगळी व कधी कधी अफलातून कारणे सांगितली आहेत. माझे मित्र प्रा. मोरे यांनी त्यांच्या 'लोकमान्य ते महात्मा' (लोतेम) या विख्यात ग्रंथात पाकिस्तानच्या जन्माचे अपश्रेय बॅ. जयकर यांच्या पदरात टाकले आहे. ते लिहितात, "१९२६ च्या गौहत्ती काँग्रेसमध्ये हिंदू-मुसलमान ऐक्याची चर्चा होऊन उभय पक्षांना मान्य होणारा वाटा (?) ठरविण्यासाठी मोतीलाल नेहरूंच्या अध्यक्षतेखाली समिती नियुक्त झाली... नेहरू अहवाल तयार होत असताना जिना आणि महंमद अली युरोपच्या दौऱ्यावर होते... जिनांनी आल्या आल्या अहवालातील तरतुदींबद्दल असमाधान व्यक्त केले व काही दुरूस्तीवजा मागण्या पुढे केल्या... जयकर त्या वेळी हिंदु-महासभेचे अध्यक्ष होते. त्यांनी पुर्नविचार करण्यास पूर्ण नकार दिला... या नकारानंतर जिना प्रतिक्रिया व्यक्त करताना म्हणाले, '...कोणतेही तर्कशास्त्र, तत्त्वज्ञान किंवा तंटा आपल्या तडजोडीच्या मार्गात येऊ देऊ नका...' अर्थात् मुसलमानांच्या मागण्यांची कोणी दखल घेईना वा त्यांना दादही देई ना; आणि नेहरू अहवाल बासनात गुंडाळण्यात आला. २ जून १९२९ च्या 'द ट्रिब्यून' मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या मुलाखतीत जिनांनी म्हटले की, 'The fate of Nehru Report was sealed by the speech of Jaykar at the convention.' जिना तेव्हा पासून ऐक्यवर्धनाच्या ध्येयापासून दुरावत जाऊ लागले आणि खरे तर ऐक्याची शक्यता तेव्हा संपली.[३] (११२९) प्रा. मोरे असे स्पष्ट म्हणत नाहीत की, त्यामुळे पाकिस्तान निर्माण झाले; पण रोख हाच आहे की, जिना दुखावले गेले, ऐक्याची शक्यता संपली व त्यातून पाकिस्तानची मागणी पुढे आली.

हे गौडबंगाल उकलण्यासाठी आपल्याला प्रा. मोरे यांच्या 'विषयनिष्ठ इतिहासाकडून' मान्य इतिहासांकडे वळले पाहिजे. असहकाराच्या चळवळीच्या गाड्याला गांधींनी 'खिलाफती'चे लोढणे बांधले होते. अपेक्षा अशी होती की, खिलाफतीच्या आमिषाने मुसलमान स्वराज्यासाठी चाललेल्या असहकाराला मनोभावे मदत करतील. परंतु, अहिंसेला तत्त्व म्हणून नव्हे, पण निदान धोरण म्हणून मान्यता देऊन आंदोलन चालविणे महंमद अली व शौकत अली या नेत्यांना जमले नाही व चळवळ चालू असता दंगे-धोपे चालूच राहिले.[३] बार्डोलीच्या माघारीनंतर चळवळ बंदच पडली आणि हिंदू-मुसलमानांच्या दंग्यांना ऊत आला. सायमन कमिशनच्या सांगण्याप्रमाणे १९२३ ते २७ या पाच वर्षात ११२ दंगे झाले.[४] सायमन कमिशनच्या चौकशीला हिंदी लोकांनी उग्र विरोध केला. ही गोष्ट १९२७ सालची. या वेळी लॉर्ड बर्कनहेड हा भारतमंत्री होता. त्याने हिंदी राजकीय पक्षांना असे आव्हान दिले की, 'तुम्ही (सर्वांना पसंत पडेल अशी) तुमची घटना तयार करून दाखवा.'[५]

डिसेंबर १९२६ मध्ये काँग्रेसचे वार्षिक अधिवेशन भरले होते त्यात काँग्रेस कार्यकारिणीला असा आदेश देण्यात आला होता की, हिंदु-मुसलमानातील दुफळी सांधण्याचा कार्यकारिणीने प्रयत्न करावा. तेव्हा काँग्रेसच्या पुढाऱ्यांनी मध्यवर्ती कायदेमंडळातील हिंदु-मुसलमान पुढाऱ्यांशी विचार-विनिमय सुरू केला. त्याचा परिणाम म्हणून जिनांच्या अध्यक्षतेखाली २० मार्च १९२७ रोजी २९ मुसलमान पुढाऱ्यांची दिल्लीला परिषद भरली. तीत असा ठराव झाला की, '(१) सिंधचा स्वतंत्र प्रांत करावा; (२) वायव्य सरहद्द विभाग व बलुचिस्तान यांना प्रांतांचा दर्जा द्यावा; (३) बंगाल व पंजाबमध्ये लोकसंख्येच्या प्रमाणात हिंदू व मुसलमानांना प्रांतिक विधिमंडळात प्रतिनिधित्व मिळावे'[६] जिनांनी पुढे लिहिले,[७] 'हे मान्य झाल्यास मुसलमान (स्वतंत्र मतदारसंघ सोडून) संयुक्त मतदार-संघ स्वीकारण्यास तयार होतील (पण राखीव जागा राहतीलच.) हिंदुबहुल प्रांतात मुस्लिमांना ज्या सवलती मिळतील त्याच सवलती मुस्लिम बहुल प्रांतात हिंदूंना मिळतील.' इथे 'स्वतंत्र मतदार संघ सोडणे' ही महत्त्वाची सवलत मुसलमानांनी देऊ केली होती हे मान्य केले पाहिजे.

तथापि, या परिषदेतील ठरावाला सुशिक्षित मुसलमानांचा तरी पाठिंबा होता की नाही याची शंकाच होती. २९ मार्च १९२७ ला खुद्द जिनांनीच सांगितले की,

अनुक्रमणिका

त्यांना स्वतःला जरी स्वतंत्र मुस्लिम मतदार संघांचे फारसे कौतुक वाटत नसले तरी बहुतेक मुसलमानांना वाटते की, स्वतंत्र मतदार संघ राहिले तरच आपण सुरक्षित राहू.[८] साहजिकच दिल्ली परिषदेच्या ठरावाने हरकून जाऊन सिंध, बलुचिस्तान व वायव्य सरहद्द हे तीन नवे मुस्लिम-बहुल प्रांत निर्माण करण्यास मान्यता देणे मुत्सद्दीपणाचे ठरले नसते. त्यामुळे मे १९२७ मध्ये काँग्रेसच्या सभेत ठराव झाला की, " सिंधचा स्वतंत्र प्रांत करण्याचा प्रश्न जातीय तत्त्वांवर न सोडविता नवीन प्रांतरचनेची तत्त्वे तयार करून त्यांच्या आधारावर सोडवावा."[९] याचाच अर्थ असा की, तूर्त हा प्रश्न टांगून ठेवावा.

पुढे डिसेंबर १९२७ मध्ये काँग्रेसचे वार्षिक अधिवेशन भरले. त्यात काँग्रेस कार्यकारिणीस असे सांगण्यात आले की 'दिल्ली परिषदेतील ठरावाचा काँग्रेस आदर करीत आहे व सर्व जमातींच्या निर्वाचित प्रतिनिधींची एक बैठक भरवून प्रश्नांची लवकरात लवकर सोडवणूक करावी.' याच काँग्रेसमध्ये 'स्वराज्याची घटना' तयार करावी, असाही ठराव झाला. याला उत्तर म्हणून लीगनेही आपल्या वार्षिक अधिवेशनात (डिसेंबर १९२७) ठराव केला की काँग्रेसने बोलाविलेल्या 'राष्ट्रीय परिषदे'ला आम्ही उपस्थित राहू; पण आमच्या काही मागण्या आहेत. त्यात वर दिलेल्या दिल्ली ठरावा(मार्च १९२७) मधील सर्व मागण्या होत्याच पण दोन नवीन मागण्या होत्या. (१) केंद्रीय विधिमंडळात कमीत कमी १/३ जागा मुसलमानांसाठी असाव्यात; (२) स्वराज्याच्या घटनेत धर्म-स्वातंत्र्याची ग्वाही असावी. धर्म-स्वातंत्र्यावर घाला घालणारा कायदा कोणत्याही विधिमंडळाला करता येणार नाही. एखाद्या धर्मातील कोणत्याही बाबीविषयी कायदा करावयाचा असेल व त्या धर्माच्या त्या विधिमंडळातील निर्वाचित प्रतिनिधींपैकी ३/४ सभासदांचा त्या कायद्याला विरोध असेल, तर तो कायदा करता येणार नाही.[१०] या वरून हे लक्षात येईल की, लीगच्या मागण्या दर टप्प्यावर वाढतच होत्या आणि त्या मान्य व्हाव्यात यासाठी स्वतंत्र मतदार संघाची अट सोडण्याचे आमिष लीग दाखवीत होती.

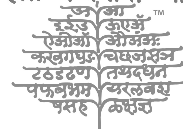
यानंतर फेब्रुवारी १९२८ मध्ये पुनः दिल्लीतच राष्ट्रीय परिषद भरली. तिला लीग, हिंदुमहासभा, पार्सी पंचायत वगैरे २१ संघटना हजर होत्या. या परिषदेने एक समिती नेमून स्वराज्याच्या घटनेत मूलभूत हक्क, विधिमंडळांची रचना, मजूर व किसान यांचे हक्क यांचा विचार व्हावा असे सुचविले. या समितीने मार्च २८ मध्ये परिषद पुनः भरल्यावर आपला अहवाल सादर केला. पण लीगने असा ठराव केला की, राष्ट्रीय परिषदेने सुचविलेले प्रस्ताव आम्हाला मान्य नाहीत आणि आमचे जे प्रस्ताव होते ते हिंदुमहासभेने फेटाळले आहेत.

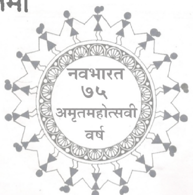
मे १९२८ मध्ये मुंबईला राष्ट्रीय परिषद भरली. तिने हिंदुस्थानच्या घटनेची तत्त्वे ठरविण्यासाठी मोतीलाल नेहरूंच्या अध्यक्षतेखाली एक समिती नेमली. जवाहरलाल नेहरू तिचे सचिव होते व जयकर या समितीचे एक सभासद होते. या समितीचा अहवाल, बहुतेक सगळा, मोतीलाल नेहरूंनीच लिहिला होता.[११]

प्रा. मोरे यांनी लिहिले आहे की, 'बदलत्या परिस्थितीत मुसलमानांना झुकते माप देण्याची (मोतीलाल) नेहरूंची इच्छा होती' पण हिंदुमहासभेचा त्याला विरोध होता आणि नेहरूंनी 'हिंदुमहासभेचा जणू धसकाच घेतला होता.' त्यामुळे अहवालात मुसलमानांना हवे तेवढे दिले गेले नाही. (११२९) तथापि, बी. आर. नंदा सांगतात की, मोतीलाल यांनी ठरविले की, मुसलमानांच्या मागण्यांना कुठे तरी मर्यादा घातलीच पाहिजे; नाहीतर समान नागरिकत्व व राष्ट्रीयता यांच्या वाढीला पायबंद बसेल.[१२] त्यामुळे नेहरू अहवालात मुसलमानांना राखीव जागा दिल्या असल्या तरी स्वतंत्र मतदार संघ दिले नव्हते आणि मुसलमानांना केंद्रीय विधिमंडळात १/३ जागा देण्याची मागणी धुडकावून लावली होती.

२

डिसेंबर १९२८ मध्ये कलकत्त्याला या अहवालाचा विचार करण्यासाठी राष्ट्रीय परिषद भरली. या परिषदेला जिना हे मुस्लिम लीगचे प्रतिनिधी म्हणून आले नव्हते तर ब्रिटिशांनी प्रायोजित (स्पॉन्सर) केलेली ऑल इंडिया मुस्लिम कॉन्फरन्स् म्हणून संस्था होती तिचे प्रतिनिधी म्हणून आले होते व त्यांनी 'पाच कलमी'





मागणीपत्र परिषदेपुढे ठेवले. हे मागणीपत्र मुस्लिम लीगने मंजूर केलेले नव्हते. राष्ट्रीय परिषदेने (एकट्या जयकरांनी नव्हे) जिनांच्या मागण्या फेटाळल्या तेव्हा जिना व त्यांचे सहकारी प्रतिनिधी यांनी सभा त्याग केला.[१४]

प्रा. मोरे लिहितात की, 'तेज बहादुर सप्रू यांनी जिनांच्या मागण्या रास्त असल्याचा अभिप्राय दिला.' (११२९) खरे तर असे काही झाले नाही. सप्रू म्हणाले की, 'केंद्रीय विधिमंडळात ३३ टक्के राखीव जागा (मुसलमानांसाठी) असाव्यात ही मागणी 'इल्लॉजिकल ॲण्ड अन्‌रझिनबेल' आहे पण ऐक्यभावनेसाठी ती मान्य करावी. जिना हे एक 'लाडावलेले व वांड मूल' आहेत. त्यांची मनधरणी करण्यासाठी त्यांना पाहिजे ते द्यावे.'[१५]

जयकर आपल्या भाषणात म्हणाले की, नवीन घटना तयार करताना चार मुख्यतत्त्वे पायाभूत धरली आहेत. (१) मुसलमान वगळता दुसऱ्या कोणत्याही समाजाला राखीव जागा नसाव्यात; (२) सर्व प्रौढ व्यक्तींना मताधिकार असावा; (३) एखाद्या प्रांतात जो समाज बहुसंख्य आहे (उदा. बंगालमधील मुस्लिम समाज) त्याला (त्या प्रांताच्या) कायदे मंडळात राखीव जागा नसाव्यात; (४) सिंध व वायव्य सरहद्द हे विभाग प्रांत म्हणून मान्य होतील तेव्हा तेथे मात्र 'अल्पसंख्यांक' म्हणून काही समाजांना मान्यता द्यावी. मुसलमानांना काही थोड्या जागा जास्त मिळायला जयकरांची हरकत नव्हती; पण घटनेतील प्रत्येक तरतूद एकमेकींवर चपखलपणे अवलंबून असल्याने कुठेही नवीन काही करण्यास वाव राहिलेला नाही. जिनांच्या सूचनांचे उगमस्थान 'जातीय भावना' व 'हिंदूबद्दलचा संशय' यात आहे. स्वतः जिना देशभक्त आहेत. त्यांच्या मागण्या फेटाळल्या तर ते राष्ट्रवाद्यांपासून फुटणार नाहीत.[१६]

इतिहासकाराचा दोष असा असतो की, 'अ' या घटनेनंतर घडलेल्या 'आ, इ, ई .....' वगैरे घटना त्याला माहीत असतात व तो त्यांचे ज्ञान गृहीत धरून 'अ' या घटनेकडे पाहतो. पण ज्या पात्रांकरवी 'अ' ही घटना घडत असते त्यांना पुढे नक्की कोणत्या घडामोडी होणार आहेत, यांची काहीच कल्पना नसते. जयकरांनी जिनांच्या मागण्या फेटाळाव्यात असा जोरदार युक्तिवाद केला. त्यामुळे 'जिनांच्या मागण्यांचे भवितव्य ठरले' व परिषदेने त्या फेटाळल्या. त्या कारणाने 'राष्ट्रवादी' असलेले जिना 'जातीयवादी' झाले असे समजले जाते व तोच आरोप प्रा. मोरे यांनी केला आहे.

पण आपण वर पाहिलेच आहे की, जयकरांचे भाषण प्रभावी असले, तरी जिनांच्या मागण्या फेटाळल्या, त्या राष्ट्रीय परिषदेने. दुसरे असे की, मुळातला 'नेहरू-अहवाल' यालाही जयकर एकटे जबाबदार नव्हते; उलट ज्यांना 'मुसलमानांना झुकते माप देणारे' असे विशेषण प्रा. मोरे लावतात त्या मोतीलालांनी हा अहवाल लिहिला होता. तिसरे असे की, जिनांच्या मागण्यांचा शेवट असा नव्हताच. दर खेपेला ते नव्या मागण्या पुढे आणत. आपण वर पाहिलेच आहे की, त्यांच्या मागण्या दर टप्प्याला वाढत गेल्या. परिषदेपुढील भाषणात, केंद्रीय विधिमंडळात ३३ टक्के जागा राखीव असाव्यात ही मागणी मांडताना जिना म्हणाले की, "या जागा मुसलमानांनी (निरनिराळ्या प्रांतातून) कशा वाटून घ्यायच्या हे मुसलमानांनाच ठरवू द्या; कारण, एरवी, मुसलमानी जगात बंगाल व पंजाब यांना अतिरिक्त प्राधान्य मिळेल." खेरीज, जिनांच्या आणखी मागण्या अशाही होत्या की, हिंदुस्थान हे संघराज्य असावे व केंद्र आणि राज्यांचे अधिकार नेमून दिल्यानंतर जे शेषाधिकार राहातील (रेसिज्युअल पॉवर्स) ते राज्यांकडे असावेत. नंदांनी म्हटले आहे की, '२८-२९ सालच्या मुसलमानांच्या मागण्या मान्य केल्या असत्या तर जातीय दाव्यांचा गहजब थांबला असता, असे मानणे अवघड आहे. हिंदु व शीख राजकारण्यांची संकुचित वृत्ती व हटवादीपणा ह्या गोष्टी वाईट होत्याच; पण मुसलमानांच्या मागण्यांची वाढती संख्या त्याहूनही वाईट होती।'[१७]

बरे, जिना-जयकर खटका उडाला तो डिसेंबर १९२८ मध्ये. त्यावेळी जिनांची प्रतिक्रिया, प्रा. मोरे यांनी जून १९२९ मधील जिनांची जी प्रतिक्रिया दिली आहे, तिच्या इतकी वाईट नव्हती. ८ जानेवारी १९२९ रोजी केळकरांनी 'दाणे-गणंग निवडून निघाले' नावाचा अग्रलेख लिहिला. त्यात त्यांनी राष्ट्रीय (सर्व पक्षीय) परिषद सोडून जिना निघून गेले तेव्हा ते काय म्हणाले ते





दिले आहे. जिना म्हणाले की, "तुमची आमची मते या मुद्यांवर (पक्षीः जातवार मतदार संघ) काही केल्या जुळत नाहीत, याला इलाज नाही. पण आम्ही परिषद सोडून गेलो तरी तुम्ही आम्ही स्नेहीच राहू, वैरी नाही."[८] यावरून हे स्पष्ट होईल की जयकरांच्या भाषणाने जिना दुखावले गेले व ऐक्य दुरावले इ.आरोप ही पश्चात् बुद्धी आहे. आमचे मित्र रस्सीवाला यांनी मियांदादच्या षट्काराला 'साईट स्क्रीन'च्या सैल दोऱ्या, हे जे कारण दिले, तोच प्रकार जयकरांच्या भाषणामुळे पाकिस्तानचा जन्म झाला असा युक्तिवाद करताना होतो आहे.

गोष्ट अशी आहे की, जिना हे आपल्या सोयीनुसार राष्ट्रवादी किवा मुस्लिमवादी होत असत. १९४० साली लीगने पाकिस्तानचा ठराव मंजूर करेपर्यंत ही स्थिती होती. १९२७ साली लीगचे मत होते की सायमन कमिशनशी सहकार्य करावे. तेव्हा जिना व सर महंमद शफी यांनी सायमन कमिशनवर बहिष्कार घालावा असा पवित्रा घेतला व लीगमध्ये फाटाफूट झाली. त्या नंतर 'राष्ट्रवादी' अवतारात जिनांनी राखीव मतदार संघ सोडण्याची तयारी दाखवली पण त्याच्या बदल्यात अशा मागण्या केल्या की, ज्या मोतीलाल नेहरू व तेजबहाद्दुर सप्रू यांच्या सारख्या धर्मनिरपेक्ष (सेक्युलर) लोकांनाही अवाजवी वाटल्या. मार्च १९२९ मध्ये त्यांनी त्यांचा 'सुप्रसिद्ध' चौदा कलमी मसुदा पुढे केला. त्यात त्यांनी पुनः 'स्वतंत्र मतदार संघा'ची मागणी केली व 'शेष अधिकार' राज्यांकडेच राहावेत हा आग्रह धरला. शिवाय केंद्र व राज्ये यांच्या मंत्रिमंडळात एक तृतीयांश जागा मुसलमानांना दिल्या पाहिजेत, असा हेका धरला.[९] नंतर जून १९२९ मध्ये त्यांनी ब्रिटिश सरकार हिंदुस्थानाला स्वंयशासन देत नाही, याचा निषेध करणारे पत्र ब्रिटिश पंतप्रधानांना लिहिले; व आपण स्वातंत्र्यवादी व राष्ट्रवादी आहोत असा आव आणला. यावरून जिनांच्या भूमिका दुटप्पीपणाच्या असत हे स्पष्ट दिसते.

प्रा. मोऱ्यांनी सांगितले आहे की, 'नेहरू अहवाल बासनात गुंडाळून ठेवण्यात आला.' पण तेही खरे नाही. लॉर्ड आयर्विन, व्हॉईस रॉय, याने तो फेटाळून लावला. आयर्विनचे म्हणणे असे होते की, हिंदुस्थानाची घटना बनविण्याचा अधिकार एकट्या ब्रिटिश संसदेलाच आहे. त्या आधी घडलेली महत्त्वाची गोष्ट अशी की, ३१ डिसेंबर १९२८ रोजी आगाखान यांच्या अध्यक्षतेखाली 'मुस्लिम सर्व पक्षीय परिषद' भरली होती. तेव्हा आगाखान यांनी सांगितले की, 'भारतीय मुसलमान हा समाज नसून एका विशिष्ट अर्थाने ते एक राष्ट्र आहे.'[१०]

यावरून हे स्पष्ट होईल की, प्रा. मोरे यांनी प्रत्यक्षपणे किंवा आडपडद्याने, जयकर हे पाकिस्तानला जबाबदार होते असे सुचविण्यात अतिशय गुंतागुंतीच्या घटना-क्रमाचे अनन्वित सुलभीकरण केले आहे. इथे असा प्रश्न सहजच येईल की, प्रा. मोरे यांच्या सारख्या मुरब्बी अभ्यासकाकडून असा ढिसाळपणा का झाला? लोकरंजनपर इतिहास लिहिताना त्यांनी जी गप्पा मारीत विवेचन करण्याची शैली स्वीकारली तिचा हा परिणाम; की, त्याहून खोल असा गुपित कार्यक्रम (हिडन ॲजेण्डा) त्यांच्या मनात होता? तूर्त हा मुद्दा इथेच सोडू आणि केळकरांच्या स्वराज्य-पक्षीय राजकारणाकडे वळू.

३

गांधींच्या असहकार चळवळी विषयी गांधींच्या चरित्रकार ज्युडिथ ब्राऊन यांनी लिहिले आहे, 'गांधींनी १९२० साली असा बळकट आशावाद बाळगला होता की, असहकार हा स्वराज्याकडे पोचण्याचा मार्ग तर आहेच; पण यातून एक नवा राजकीय वर्ग घडेल. असहकाराच्या चळवळीतून या वर्गाने नवे सामाजिक व आर्थिक व्यवहार आत्मसात केलेले असतील व निरनिराळ्या धर्मांच्या लोकात एक बंधुभाव निर्माण झालेला असेल. पण हा आशावाद फोल ठरला होता. परंतु महात्माजी निरंतर आशावादीच राहिले. स्वराज्याविषयीची त्यांची ओढ व माणसांचे अंतरंग बदलू शकते या वरचा त्यांचा विश्वास रतिभरही कमी झाला नाही. तुरुंगातून (१९२४ साली) सुटल्यावर त्यांनी आशेच्या मार्गावरून आपला प्रवास पुढे चालू केला.'[११]

गांधींनी आपले जे नाफेरवादी अनुयायी होते त्यांना सांगितले की, तूर्त काँग्रेसचे राजकारण सोडून द्या व विधायक कार्याकडे आपली शक्ती खर्च करा. या कार्याचे प्रमुख घटक होते खादी, सूतकताई, राष्ट्रीय





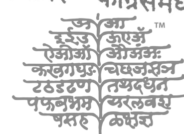
शिक्षण, हिंदू-मुस्लीम ऐक्य, अस्पृश्यता निर्मूलन आणि परदेशी कापडावर बहिष्कार. विधायक कार्यावर गांधींनी विशीच्या दशकात जो भर दिला त्यातूनच ठिकठिकाणी गांधीवादी आश्रम उभारले गेले.[२२] गंगाधरराव देशपांड्यांनी त्यांचा वतनी गाव कुमरी इथे आश्रम काढला. तेथील अनुभवांचे चटकदार वर्णन पुंडलीकजी कातगडे यांनी केले आहे.[२३]

तथापि, गांधी व गांधीवादी यांनी हा जो, एका-अर्थाने, राजकारण-संन्यास घेतला आणि काँग्रेसची सूत्रे फेरवादी लोकांच्या हाती सोपविली त्यामुळे स्वराज्याच्या चळवळीला स्वल्पविराम मिळाला. अशा वेळी देशातील राजकीय उलाढाली चालू ठेवण्याचे काम स्वराज्य पक्षाने केले, ही त्यांची मुख्य कामगिरी होती. या बाबतीत केळकरांचे राजकारण कशा प्रकारचे झाले, हे आता पाहायचे आहे.

केळकर व जयकर हे प्रा. मोऱ्यांच्या दृष्टीने महाराष्ट्राच्या व देशाच्याही राजकारणाचा विचका करणारे पुढारी आहेत. त्यामुळे त्यांच्याविषयी काही ना काही खोचक टीका करण्याची संधी प्रा. मोरे सोडीत नाहीत. त्यासाठी कितीही विपर्यास करावा लागला तरी प्रा. मोरे तो करतात. हा किस्सा आता पाहा. खाडिलकर हे नाफेरवादी व केळकर हे फेरवादी असल्याने असहकारितेची चळवळ ओसरल्यावर या दोघात पुनः वाग्युद्ध सुरू झाले. प्रा. मोऱ्यांची सहानुभूती अर्थातच खाडिलकरांकडे आहे. केळकर व खाडिलकर यांच्यातील मतभेदांविषयी केळकरांनी 'गतगोष्टी' या आत्मचरित्रात लिहिले आहे. 'ते (पक्षीः खाडिलकर) खरे स्वास्थ्याचे भोक्ते होते..... म्हणून निष्क्रियता हा ज्या असकारितेचा गाभा असे त्यांना (पक्षीः खाडिलकर) वाटले, ती असहकारिता सहजच त्यांच्या (पक्षीः खाडिलकर) पथ्यावर पडली.' हा उतारा प्रा. मोऱ्यांनी उद्धृत केला आहे.(७११) यात 'असहकारिता ही निष्क्रियता' हे समीकरण केळकरांनी स्वतःचे म्हणून दिलेले नाही; ते (पक्षीः समीकरण) खाडिलकरांच्या मनात असावे, असे केळकर म्हणतात पण यावर प्रा. मोरे यांचे भाष्य पाहा. 'असे समीकरण मांडताना गीतेतील प्रकृतिवादाचा पुरस्कार करणाऱ्या केळकरांना गीतेमधीलच कर्मात अकर्म व अकर्मात कर्म पाहाणारा मनुष्य बुद्धिमान असतो,' या विचाराचा विसर पडलेला दिसतो (७११). पण ही टीका सर्वस्वी अनाठायी आहे. आपल्याला 'असहकारिता ही निष्क्रियता' हे समीकरण मान्य आहे असे केळकरांनी मुळात म्हटलेलेच नाही. हां, आपले गीतेचे ज्ञान टांगायला एक खुंटी म्हणून बापड्या केळकरांच्या वरील विधानाचा उपयोग करण्याचा मोह प्रा. मोऱ्यांना आवरला नाही, असे म्हटले पाहिजे. असो.

याच ठिकाणी प्रा. मोरे असेही म्हणतात की, 'केळकरांना आपल्या राजकीय क्षमतांचे आकलन पुरेसे न झाल्याने ते राजकारणही करीतच राहिले... टिळकांचे राजकारण मुख्यतः लोककारण होते, या गोष्टीचे भान हरपल्यामुळे टिळकांच्या राजकारणाचा लोक हा जो आत्मा होता, तोच मुळी हरवला. त्यामुळे केळकरांचा पक्ष हा दिवसेंदिवस आक्रसत गेला.' (७११) परंतु प्रा. मोरे यांचे हे निरीक्षण वस्तुस्थितीला धरून नाही.

१९२० साली टिळक गेल्यानंतर केळकर आपसूक महाराष्ट्राच्या नेतेपदावर जाऊन बसले हे खरे नाही. सामान्य जनतेची तशी भावना नव्हती. जनसामान्यांवर टिळकांची जशी पकड होती तशी केळकरांची नव्हती, कारण केळकर हे कायमच टिळकांचे दुय्यम या नात्याने वावरले होते. त्या वेळचे सुप्रसिद्ध नट गणपतराव जोशी यांनी टिळकांच्या पश्चात् पुण्यात काय स्थिती झाली होती तिचे वर्णन केले आहे. 'लोकमान्यांच्या शेफारलेल्या अनुयायात अहंमन्यतेच्या पोकळ गर्वाची साथ उद्भवल्याने इतर सर्व खरे बोलणारे लोक त्यांना कःपदार्थ वाटतात... त्यामुळे लोकमान्यांचे राजकारण त्यांच्या पश्चात् अगदी अल्पावधीतच नामशेष होण्याची चिन्हे दिसू लागली आहेत. त्याला बिचारा एकटा नरसोपंत तरी काय करणार ! नरसोपंत विद्वान आहेत, हुषार आहेत, चतुर आहेत, बहुश्रुत आहेत, फार काय पण 'केसरी'च्या सिंहासनावर बसण्यास ते एका गुणावाचून सर्वस्वी योग्य आहेत. टिळकांसारखी धडाडी जर त्यांच्यात वास करती तर पुण्याचे वातावरण पूर्वीसारखेच निःसंशय कायम राहिले असते.'[२४] जवाहरलाल नेहरूंच्या मृत्यूनंतर लालबहादुर शास्त्री पंतप्रधान झाल्यावर काँग्रेसमध्ये अशीच





निर्नायकी झाली होती. ६५ च्या ऑक्टोबरात भारत-पाक युद्ध झाल्यावर शास्त्रींचा पगडा राजकारणावर काही प्रमाणात बसला होता.

प्रा. मोरे यांचा अभिप्राय असा आहे की, मुळशी सत्याग्रहाच्या रूपाने केळकरांना अशी संधी लाभली होती; पण तिचा उपयोग केळकरांनी करून घेतला नाही. (७१२) इतिहासात अशा मोक्याच्या जागा अधून-मधून येत असतात व त्या संधीचे सोने अमुक-तमुक राजकारण्याने केले नाही, असा निवाडा इतिहासकार देत असतात. इतिहासाविषयींचा विचार करताना इतिहासातील ही एक अंगभूत आकर्षकता आहे, असे म्हणावे लागते. टिळकांनी हा लढा किती धडाडीने व प्रयत्नांची शर्थ करून लढविला असता याची कल्पना आपण करू शकतो. तथापि, महाराष्ट्रातील हा पहिलाच असा लढा होता की जो स्थानिक लोकांनी मुख्यतः लढावयाचा होता; आणि या मावळ्यांची हा लढा करण्याची ताकद अगदीच तुटपुंजी होती. ते कसत असलेल्या जमिनी सगळ्या त्यांच्या मालकीच्या होत्या असेही नाही. जमिनी सावकारांच्या होत्या व मावळे त्या कसत होते. बरे, या जमिनी पासून येणारे उत्पन्न व टाटा कंपनीकडून मिळणारी भरपाई यात शेतकऱ्यांचा खराखुरा फायदा कशात होता याचा हिशेब आजवर कोणी मांडलेला नाही. सध्या 'विशेष आर्थिक क्षेत्रा'साठी संघर्ष होत असतात. अनेक राजकीय पक्ष शेतकऱ्यांना भरीला घालतात की, भरपाई स्वीकारू नका; शेतजमीन सोडू नका. पण शेतकरी राजकीय पक्षांच्या अशा प्रकारच्या प्रोत्साहनाला फारसे महत्त्व देताना दिसत नाहीत. तीच गोष्ट मुळशीच्या बाबतीत झाली. 'सेनापतींच्या (बापट) नेतृत्वाखाली मुळशीचा सत्याग्रह महाराष्ट्राचा झाला, पण तो मुळशी पेट्यातील मावळ्यांचा राहिला नाही,' असे शंकरराव देवांनी लिहिले आहे.[२५] केळकरांनी मुळशीच्या सत्याग्रहात हिरीरीने भाग घेतला असता तर त्यांच्या नेतृत्वाला झळाळी लाभली असती, असे वाटणे साहजिक आहे; पण ज्यांनी सत्याग्रहात स्वतःला झोकून दिले असे देव, दास्ताने, सेनापती बापट यांना तरी कोणत्या प्रकारची झळाळी लाभली! असे 'जर...तर'चे प्रश्न समाधानकारक रीतीने सोडविणे अशक्य असते.

तथापि, स्वराज्य-पक्ष स्थापन झाला आणि आपल्या क्षमतेला योग्य अशी राजकारणाची संधी केळकरांना मिळाली. राजकारण हे केवळ सार्वत्रिक चळवळीतूनच पुढे जाते असे नाही. लोकांचे प्रश्न धसाला लावण्याचा पर्यायी मार्ग म्हणून इंग्रजांनी फार पूर्वीपासून आपल्या निर्णय घेण्याच्या प्रक्रियेत हिंदी लोकांच्या प्रतिनिधींना सामावून घेण्याचा उपक्रम चालविला होता. मंडलिक, फेरोजशहा मेहता, गोखले, मोरोपंत जोशी इ. मराठी पुढाऱ्यांनी तत्कालीन विधिमंडळात, मग त्यांची रचना कितीही प्रतिकूल असली तरी, जाऊन काहीच साधले नाही, असे कोणीच म्हणू शकणार नाही. मुंबई प्रांताच्या विधिमंडळाच्या निवडणुकीला १८९५ व ९७ साली टिळक उमेदवार होते व त्यांनी त्या निवडणुका जिंकल्याही.[२६] पुढे १८९९ च्या निवडणुकीलाही टिळक उभे राहाणार होते पण टिळक निवडून आल्यास 'आपण सभासद म्हणून त्यांना मान्यता देणार नाही' असा पवित्रा मुंबईचे गव्हर्नर लॉर्ड सॅण्डर्स्ट यांनी घेतला होता.[२७] त्यामुळे टिळक निवडणुकीच्या लढाईत उतरले नाहीत. सारांश, टिळकांनी विधिमंडळांचा मार्ग आपद्धर्म म्हणून स्वीकारला होता असे प्रा. मोरे (एके ठिकाणी) म्हणतात, ते पटणारे नाही. (इथे हे सांगितले पाहिजे की, १९०९ साली केळकरांनी मुंबई प्रांताच्या विधिमंडळाची निवडणूक लढविण्याचे ठरविले होते. पण गव्हर्नर लॉर्ड सिडनॅहम यांनी केळकरांची उमेदवारी रद्द ठरविली होती.[२८]) सारांश, विधिमंडळांच्या मार्गाने लोकांचे प्रश्न सरकारपुढे मांडायचे, सरकारच्या जुलुमी कायद्यास व हुकुमास विरोध करायचा व या उद्योगातून लोकांची स्वराज्याची चळवळ पुढे न्यायची हा महाराष्ट्राने पूर्वीपासून स्वीकारलेला राजकीय प्रगतीचा एक मार्ग होता. ही गोष्ट केवळ महाराष्ट्राचीच होती असे नाही. हिंदी राष्ट्रवादाचे शिल्पकार ह्यूम, दादाभाई नौरोजी, सुरेंद्रनाथ बॅनर्जी, गोखले, मेथा या सर्वांचे धोरण हेच होते.[२९]

गांधींनी केलेल्या असहकार, कायदेभंग किवा 'भारत छोडो' या सामूहिक चळवळी अपेक्षित उद्दिष्ट साध्य करण्यात अयशस्वी झाल्या तरी त्यांनी सर्व-

साधारण माणसाच्या मनावरील इंग्रजी राज्याचे वर्चस्व संपवून टाकले, तरुणात समर्पणाची भावना निर्माण केली (त्यातील फारच थोड्यांनी ती प्रत्यक्षात आणली हा भाग वेगळा), लढ्याचा एक अभिनव व कोणासही भाग घेता येईल असा मार्ग दाखवला या सर्व गोष्टी खऱ्या आहेत. पण गांधींच्या चळवळीचे हे प्राधान्य मान्य केल्यानंतरही विसाव्या शतकाच्या तिसऱ्या दशकात आणखी दोन प्रकारच्या क्रांत्या झाल्या, त्यांच्या योगदानाची दखल इतिहासकाराला घ्यावीच लागते. त्यातली पहिली क्रांती म्हणजे मतपेटीची. हिंदुस्थानाच्या इतिहासात प्रथमच जनतेच्या, ३ टक्के का होईना भागाला मध्यवर्ती सत्तेच्या निर्णय प्रक्रियेत प्रतिनिधींच्या द्वारे भाग घेण्याची संधी मिळाली. पक्ष, निवडणुका, प्रचार, प्रसिद्धी, सभा यांचा निराळाच माहोल तयार झाला. लोक आणि त्यांचे प्रतिनिधी संसदीय कार्यप्रणाली शिकू लागले, ही दुर्लक्षणीय गोष्ट नव्हे. याच्याशी निगडित अशी दुसरी क्रांती म्हणजे आजवर अनियंत्रित व सर्व-सामर्थ्यवान असणाऱ्या नोकरशाहीला लोकप्रतिनिधींना जबाबदार असणाऱ्या सरकारच्या हाताखाली काम करण्याची पाळी आली. हे खरे आहे की, अजूनही सरकारच्या बऱ्याच मोठ्या कारभारावर लोक-प्रतिनिधींचे नियंत्रण नव्हते आणि लोकप्रतिनिधींनी नाकारलेली विधेयकेही गर्व्हनर अगर व्हाईसरॉय हे स्वतःच्या अखत्यारीत 'कायदा' म्हणून अंमलात आणीत होते; परंतु सरकारच्या नोकरशाहीच्या अभेद्य तटबंदीतील चिरे खिळखिळे होत होते हे नक्की.

४

१९२३ सालची निवडणूक केळकरांनी स्वराज्यपक्षातर्फे लढविली. त्या वेळच्या मुंबई इलाख्यातील महाराष्ट्राचे सात जिल्हे होते. यात सात जिल्ह्यात मिळून केंद्रीय विधिमंडळासाठी फक्त दोन जागा होत्या. एकूण मतदान १६,५३८ झाले व त्यापैकी केळकरांना ९४४६ मते (निम्म्यापेक्षा जास्त) पडून ते निवडून आले. ब्राह्मणेतर पक्षाचे बागडे वकील यांना फक्त १४४० मते पडली व ते चौथ्या क्रमांकावर होते. स्वराज्यपक्षाचे दुसरे उमेदवार डॉ. लोहाकरे हेही निवडून आले पण त्यांना फक्त १६३७ मते पडली. यावरून या मतदार संघातील केळकरांची लोकप्रियता समजून येते तसेच ब्राह्मणेतर पक्षाचे स्थानही कळते. यावरून १९२६ सालच्या नोव्हेंबरात पुनः केंद्रीय विधिमंडळाची निवडणूक केळकरांनी लढविली. या वेळी मतदारांची संख्या तीस हजारापर्यंत गेली होती. केळकर हे प्रतिसहकार-पक्षाचे एकमेव उमेदवार होते. त्यांनी पुनः पहिल्या क्रमांकाची ८९१३ मते मिळवून निवडणूक जिंकली. दुसऱ्या क्रमांकावर साराभाई हाजी हे सिंदिया स्टीम नॅव्हिगेशन कंपनीचे अधिकारी ५४८४ मते मिळवून निवडून आले. ब्राह्मणेतर पक्षाच्या बागडे यांना ३५३१ मते पडली. म्हणजे स्वराज्य पक्षात फाटाफूट झाल्यानंतर केळकर-जयकरांनी जो प्रतिसहकार पक्ष काढला त्यालाही महाराष्ट्रातील मतदारांचा चांगला पाठिंबा होता. जयकर मुंबईतून केंद्रीय कायदेमंडळात निवडून आले होते. इथे हे लक्षात ठेवणे जरूर आहे की, स्वराज्यपक्षात असताना काय किंवा प्रतिसहकार पक्षात गेल्यावर काय, केळकर व जयकर काँग्रेसचे व अ.भा. काँग्रेस कमिटीचे सभासद होतेच. त्यांनी काँग्रेसविरूद्ध बंड केले नव्हते.

खुद्द महाराष्ट्र काँग्रेसमधील घडामोडींकडे लक्ष दिले तरी असे दिसते की, १९३० पर्यंत फेरवादी केसरीपक्ष हाच बहुमतात होता व महाराष्ट्रात प्रांतिक काँग्रेसचे अध्यक्षपद केसरीपक्षाकडेच होते. नाफेरवादी शंकरराव देव, दास्ताने, शि. म. परांजपे यांच्या गटाला प्रांतिक काँग्रेस समिती काबीज करण्या इतकी शक्ती नव्हती. १ ऑगस्ट १९२७ रोजी फेरवादी व नाफेरवादी यांनी आपसात समेट करून काँग्रेसचे कार्य एकदिलाने करावयाचे ठरविले. या समेटात नाफेर-वाद्यांनीच पड खाल्ली असा य. दि. फडके यांचा अभिप्राय आहे.[३०]

स्वराज्य पक्षाचे अध्यक्ष चित्तरंजन दास हे होते. पण केंद्रीय विधिमंडळात निवडून येण्यापेक्षा बंगाल विधिमंडळात काम करणे त्यांनी पसंत केले. मोतीलाल नेहरू पक्षाचे चिटणीस होते ते केंद्रीय विधिमंडळ पक्षाचे नेते झाले. विठ्ठलभाई पटेल हे उपनेते झाले व केळकर प्रतोद होते. पुढे पटेल सभापती झाल्यावर केळकर उपनेते झाले. या सर्व विवेचनावरून हे स्पष्ट होईल की,

प्रा. मोरे यांनी 'केळकरांचे राजकारण ...... क्षयिष्णू ठरले' (७११) असा जो शेरा मारला आहे तो १९३० सालापर्यंत तरी खरा नव्हता.

स्वराज्य पक्षाचे विधिमंडळातील नेते मोतीलाल नेहरू यांच्या ठिकाणी अनेक उत्तम गुण होते. ते उत्कृष्ट कायदे पंडित होते, इंग्रजी भाषेवर त्यांची हुकमत होती, ते कुबेरासारखे धनवान होते, त्यांच्यापाशी रूबाबदार व दुसऱ्यावर छाप पाडेल असे प्रभावी व्यक्तिमत्व होते, इंग्रज अधिकाऱ्यांबरोबर त्यांची बरोबरीच्या नात्याने मैत्री असे आणि मेजवानीच्या वेळी चालणाऱ्या संभाषणात दुसऱ्याला आकर्षून घेण्याची हातोटी त्यांच्यापाशी होती. भरपूर पैसा मिळवावा, त्याचा रसिकतेने उपभोग घ्यावा, ऐटीत आणि मिजासीने राहावे, आपल्या अधिकाराचा व सत्तेचा वेळ पडल्यास विधिनिषेधशून्य उपयोग करून मतलब साधावा असा त्यांचा स्वभाव होता. या गुणांबरोबर त्यांच्या अंगी काही दोषही होते. त्यांची जीभ फार तिखट होती व दुसऱ्याला टाकून बोलायला ते मागे-पुढे पाहात नसत. भांडकुदळपणा (पग्नॅसिटी), अरेरावी वृत्ती, दुसऱ्याला हास्यास्पद करून सोडण्याची खुमखुमी यामुळे त्यांचे कोणाशीच पटत नसे. या स्वभाव वैशिष्ट्यांचे अनेक पुरावे देता येतील.

अमेठी व नेहरू घराणे यांचा संबंध मोतीलाल यांच्या पासून सुरू झाला. जहागिरदाराच्या घराण्यात एक अमेठीच्या तोतयाचे प्रकरण उपस्थित झाले व त्यातून अतिशय गुंतागुतीचा खटला उभा राहून तो प्रिव्ही कौन्सिलपर्यंत निवाड्यासाठी पोचला. मोतीलाल एका बाजूचे वकील होते. उच्च न्यायालयात मोतीलालांची बाजू हरली होती. पण प्रिव्ही कौन्सिलने तो खटला पुर्नविचारासाठी उच्च न्यायालयाकडे परत पाठविला व त्यात नेहरूंच्या बाजूचा जय झाला. या शेवटच्या टप्प्याच्या कामासाठी मोतीलाल यांना एक लाख बावन्न हजार रूपये मिळाले! त्या पैशातून मोतीलाल आपल्या कुटुंबासह युरोपचा प्रवास करून आले.

इंग्रज अधिकाऱ्यांवर त्यांची मोठी छाप पडत असे. मोतीलाल व जवाहरलाल दोघे नैनीतालच्या तुरुंगात होते. त्यांना ज्या बराकवजा 'कोठडी'त ठेवले होते त्याचा व्हरांडा मोतीलाल यांना आवडला नाही. तुरुंगाधिकारी मोतीलाल यांना दुसरा बंगला द्यायला तयार होते; पण जवाहरलाल यांना सोडून दुसरीकडे जायला मोतीलाल नाखूश होते. तेव्हा तुरुंगाधिकाऱ्यांनी जुना व्हरांडा पाडून नवा व्हरांडा बांधायला काढला![३१] नेहरू पितापुत्र गांधींना भेटायला येरवड्याच्या तुरुंगात गेले होते. "आपण अगदी साधे आणि हलके अन्न घेतो" असे सांगून मोतीलालनी जेवणासाठी जे पदार्थ मागविले त्यांनी लंडन मधील विख्यात सॅव्हॉय हॉटेलच्या खाद्य-यादी (मेनू)ला मागे टाकले असते! या जेवणाला जो खर्च आला तो मुंबई सरकारने केंद्र सरकारकडून वसूल करून घेतला![३२]

मोतीलालांच्या फटकळपणाच्या व तोडून बोलण्याच्या अनेक आख्यायिका आहेत. विठ्ठलभाई पटेल विधिमंडळाचे सभापती म्हणून निवडून आले. त्यावर मोतीलालांची टिपणी होती, "कसा युक्तीने अस्तनीतला निखारा काढून टाकला!"[३३] स्वराज्य पक्षाचे दुसरे नेते श्रीनिवास आयंगार यांनी दुर्गादासांना सांगितले होते "मोतीलाल यांचा उर्मटपणा आणि अरेरावी सहन करण्याच्या पलीकडची आहे."[३४] विठ्ठलभाई सभापती झाल्यावरही त्यांचे मोतीलालांशी भांडण चालूच होते. १९२६ साली असे ठरले की, स्वराज्यपक्षीयांनी विधीमंडळाची मुदत संपण्यापूर्वीच राजीनामे द्यावेत. तसे करण्यास पटेलांनी नकार दिला. पटेलांनी आपला सभापती म्हणून मिळणारा पगार स्वराज्यपक्षाच्या निधीला द्यावा, अशीही मोतीलाल यांची मागणी होती. तीही पटेलांनी धुडकावून लावली. 'आपण आता विशिष्ट पक्षाचे उरलो नाही,' असे पटेलांचे म्हणणे होते. यावर पटेल व मोतीलाल यांचे सडकून भांडण झाले. मोतीलाल यांचे चरित्रकार नंदा यांचा शेरा पटेलांची भूमिकाच बरोबर होती, असा आहे.[३५] मोतीलाल व पुरुषोत्तमदास टंडन दोघेही अलाहाबादचे आणि परस्परांचे विरोधक. आपल्या पैशाच्या जोरावर मोतीलाल टंडन यांच्यावर नेहमी मात करीत. टंडन हे 'अलाहाबाद ऑब्झर्व्हर' नावाचे साप्ताहिक चालवीत. मोतीलालनी एका रात्री, गुपचूप, ते वृत्तपत्रच विकत घेतले आणि टंडन एका अर्थाने रस्त्यावर आले![३६]

तथापि, गांधींशी अतूट मैत्री जोडून मोतीलाल यांनी आपल्या घराण्याच्या सत्तेचा पाया घातला व चार-पाच पिढ्यांची तरतूद करून ठेवली, असे, मागे कळून पाहता, म्हणावे लागले. पंजाब-प्रकरणाची चौकशी करण्यासाठी काँग्रेसने जी समिती नेमली होती त्या समितीचे गांधी व मोतीलाल हे (इतर अनेकांबरोबर) सदस्य होते व तेव्हापासून त्यांचे रहस्य जमले. मोतीलाल यांच्या कौटुंबिक अडीअडचणीत देखील गांधींचा सल्ला मानला जाऊ लागला. जवाहरलाल यांना आपण वडलांच्या मिळकतीवर जगतो याचे वैषम्य वाटून अन्न जाईनासे झाले. ते खंगत चालले. तेव्हा गांधींनी त्यांची समजूत घातली व १९२४ साली गांधी काँग्रेसचे अध्यक्ष झाले तेव्हा गांधींनी जवाहरलाल यांना काँग्रेसचे सचिव नेमले व त्यांना काही पैसे मिळतील याची तरतूद केली. स्वराज्य पक्षाच्या राजकारणात व काँग्रेस पक्षाच्या अंतर्गत भांडणात गांधी नेहमी मोतीलाल यांच्या बाजूने उभे राहिले. मोतीलाल वारल्यावर गांधींनी 'आज मी विधवा झालो,' असा हताश उद्‌गार काढला यावरून त्या दोघांच्या नात्यातील जिव्हाळा कळून येतो.

एवंगुणविशिष्ट मोतीलाल यांच्याशी 'तांबे-प्रकरणा'वरून महाराष्ट्राच्या नेतृत्वाचा वाद उभा राहिला व त्यातून 'प्रतिसहकार प्रक्ष' निर्माण झाला. त्याचा प्रा. मोरे यांनी घेतलेला आढावा व संबंधित पुरावा, याचा विचार पुढील लेखात करू.

❊❊❊

तळटीपा :

१. Indian National Congress and the Muslims (1928-1947) by Dr. Padmasha. p. २९.
२. कंसातील आकडे 'लोतेम' मधील पानांचे.
३. ज्युडिथ ब्राऊन : 'गांधी : प्रिझनर ऑफ होप', पान १७०
४. डॉ. पद्माशा, उपरोक्त, पान २७
५. बिपनचंद्र (व इतर) : 'इंडियाज् स्ट्रगल फॉर इंडिपेंडन्स'
६. उपरोल्लेखित, पान ३५
७. तिथेच (कंसातील मजकूर प्रस्तुत लेखकाचा)
८. व्ही. बी. कुलकर्णी : 'एम्. आर्. जयकर' पान १२२
९. डॉ. पद्‌मशा. उपरोल्लेखित पान ३७
१०. उपरोल्लेखित पान ३९
११. बी. आर्. नंदा : 'द नेहरूज्' पा. २८७-८८
१२. व्ही. बी. कुलकर्णी उपरोल्लेखित पान १२२
१३. नंदा उपरोल्लेखित पान २९१
१४. एम्. तयबुल्ला : 'बिट्विन द सिम्बॉल ॲण्ड द आयडॉल ॲट् लास्ट' पान २८-२९ तयबुल्ला या परिषदेला हजर होते. ते काँग्रेसचे प्रतिनिधी होते.
१५. कुलकर्णी उपरोल्लेखित पान १२७
१६. तेथेच
१७. नंदा उपरोल्लेखित पान २९१
१८. केळकर : 'असहकारिता खंड,' पान १०१०
१९. डॉ. पद्‌मशा उपरोक्त. पान ५७-५८
२०. कुलकर्णी, उपरोक्त, पान १२८
२१. ज्युडिथ ब्राऊन. उपरोक्त. पान १७५
२२. बिपनचंद्र (व इतर) उपरोक्त पान २४५
२३. कातगडे : 'संस्मरणीय पर्व'
२४. लक्ष्मण नारायण जोशी : नटसम्राट गद्यनाट्याचार्य गणपतराव जोशी यांचे चरित्र (१९२३) पान २४
२५. शंकरराव देव : 'दैव देते पण कर्म नेते.' पान ९७
२६. य.दि.फडके : विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र (खंड पहिला) पान ९९
२७. य. दि. फडके : उपरोक्त, पान ११४
२८. न. चिं. केळकर : गतगोष्टी. पान ५७०
२९. बी. आर्. नंदा. उपरोल्लेखित पान २३८
३०. य. दि. फडके : विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र खंड तिसरा पा. १२४-१२५
३१. नंदा. उपरोल्लेखित पान ३३१.
३२. उपरोल्लेखित पान ३३-५
३३. दुर्गादास : 'इंडिया फ्रॉम कर्झन टु नेहरू' पान (११८)
३४. उपरोल्लेखित पान १२२
३५. नंदा उपरोल्लेखित २६४
३६. तयबुल्ला. उपरोक्त, पान १९६.

❊❊❊

काल, आज आणि उद्या

मनुष्यजातीची आत्मघाताची प्रकट इच्छा

साक्षी

मनुष्याला आत्मभान आले तेव्हापासून त्याला हेही कळले की, प्रत्येक मनुष्य केव्हा ना केव्हा मरतो. पण विसाव्या शतकाच्या मध्याला हिरोशिमावर ॲटमबॉंब पडला आणि मनुष्यजातीला जाण आली की, आपण एक प्राणीजात म्हणूनही नष्ट होऊ शकतो. भवितव्याविषयीची ही एकअभिनव शक्यता होती; आणि या शक्यतेचा नवेपणा जरी यथाकाल विटून गेला तरी त्या शक्यतेची भेसुरता पुसली जाणार नाही. मनुष्याच्या अस्तित्वाचा ती शक्यता आता कायमचा भाग होऊन राहिली आहे. असे जरी असले तरी आपण एक जात म्हणूनही नाहीसे होऊ शकतो या कल्पनेचा मनुष्याच्या मनावर खोल परिणाम व्हावयाला ३-४ पिढ्या तरी जाव्या लागतील. नवीन कल्पना मनुष्याला बुद्धीच्या पातळीवर पटली तरी ती आत्मसात होण्यासाठी काळ जावा लागतो. कोपर्निकसने सूर्यकेंद्री ग्रहमालेची कल्पना मांडली. ती खगोलशास्त्रज्ञांना आकर्षक वाटली. पण युरोपीय समाजाकडून ती आत्मसात केली जायला शंभरहून अधिक वर्षे लागली. कोपर्निकसच्या नव्या कल्पनेमुळे मनुष्यजातीचा एक प्रकारचा अवमानच झाला होता. कारण आपण विश्वाचे केंद्र आहोत हा त्यांचा अभिमान गळून पडला होता. आपण एक प्राणि-जात म्हणून मर्त्य आहोत, ही कल्पना देखील मनुष्याला कमीपणा आणणारी आहे व ती स्वीकारायला माणसे पुष्कळ आढेवेढे घेतल्याखेरीज राहणार नाहीत.

हिरोशिमापासून आपल्याला हे कळून चुकले आहे की, आपल्या गळ्याभोवती एक टाइमबॉंब बांधून आपण जगतो आहोत. बॉंबची टिक-टिक चालू आहे; कधी क्षीण, कधी भेदरवणारी. एक तर बॉंब पडून सर्वनाश तरी झाला पाहिजे किंवा बॉंबची वात पुरती विझली आहे याची खात्री तरी पटली पाहिजे. साहजिकच आपली आशा वात विझवण्यावरच गुंतून राहील. त्यासाठीच शस्त्रत्यागाचे ठराव करणाऱ्या परिषदा, राष्ट्रांचे आपसातील करार, 'आम्ही प्रथम बॉंब टाकणार नाही' अशा शपथा इत्यादी गोष्टी होत असतात. पण यापैकी कशाचाच भरवसा वाटावा अशी स्थिती नाही. केव्हा भडका उडेल व पृथ्वी पेटून सर्व माणसे त्यात जळून जातील अशी धास्ती वाटतच राहणार.

जास्त खोल विचार केला तर असे वाटायला लागते, की मनुष्याच्या जातीला आपला एकत्रित नाश व्हावा अशी उबळ येत असावी. मनुष्याच्या उत्क्रांतीतच या उबळीची बीजे दडली असावीत. खरे तर पृथ्वीच्या इतिहासात हजारो प्राणि-जाति नष्ट झाल्या याचे दाखले आपल्याला मिळतात. त्यामुळे मनुष्यजात सबंधच्या सबंध नाश पावली तरी त्याचे मोठेसे दुःख बाळगावे, असे काही नाही. इतर प्राणी-जाती जशा उत्क्रांतीच्या प्रवाहात, त्यांच्यात काही अंगभूत दोष असल्याने, विनाश पावल्या, तशी मनुष्यजातही नाहीशी होईल. मनुष्य-जातीच्या ठिकाणी असे अंगभूत दोष असावेत की ज्या दोषांमुळे त्या जातीला स्वतःचाच सर्वनाश करण्याची उबळ येत असेल.

पण मनुष्याच्या ठिकणी हाही गुणधर्म आहे की, उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत त्याच्या ठिकाणी निर्माण झालेल्या कमतरतांवर तो मात करू शकतो. आपले दोष काढून टाकण्याचा निदान त्या दोषांमुळे आपला घात होणार नाही अशी काळजी घेण्याचे सामर्थ्य मनुष्याच्या ठिकाणी असले पाहिजे. त्यामुळेच आपला सर्वनाश होणार नाही, अशा शक्यतेची आपण कल्पना तरी करू शकतो. ह्या आशेचा पाठलाग आपल्याला करायचा असेल, तर प्रथम आपण उत्क्रांतीच्या वाटचालीत आपल्या ठिकाणी आत्मघातक असे कोणते दोष निर्माण झाले आहेत यांची झाडाझडती घेतली पाहिजे.

अनुक्रमणिका

१

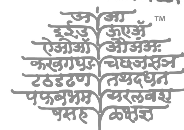
आपल्याला सर्व संस्कृतीचा इतिहासात असा कालखंड होऊन गेलेला आढळतो, की मनुष्याचा बळी दिला जात होता. कोलंबसच्या पूर्वी अमेरिकेत ज्या जमाती होत्या त्यांच्यात शेकडोंच्या संख्येने माणसांचे बळी दिले जात. स्वीडन-नॉर्वे-डेन्मार्क या भागात बॉग नावाची जमात होती. तिथेही मनुष्य-बळींची प्रथा होती. ख्रिश्चनांच्या बायबलमध्ये देवभक्तीच्या उन्मादात आपल्या मुलाचा गळा कापायला निघालेला एब्रहम आपल्याला भेटतो. भारतात बळीची प्रथा शे-दोनशे वर्षांपूर्वीपर्यंत होती. आज आपण या प्रथेकडे एक कुतुहलाचा विषय म्हणून पाहतो. पण सर्व जमातीत कोणत्या ना कोणत्या काळी बळी देण्याचा प्रघात बळकटपणे रुजला होता, हे पाहता आपण त्या प्रथेकडे मनुष्यजातीच्या संभ्रान्त आत्मघाती वृत्तीचा एक पुरावा म्हणून पाहिले पाहिजे, असे वाटते.

कोरान्ड लोरेन्झ या अभ्यासकाचे म्हणणे असे आहे की, वाघाने हरणाला मारून खाल्ले या गोष्टीला 'खून' किंवा 'अत्याचार' असे नाव देणे बरोबर नाही. कारण वाघ व हरीण हे वेगवेगळ्या जातीचे प्राणी आहेत. एकाच जातीच्या दोन जनावरात जेव्हा तंटा उद्‌भवतो तेव्हा त्या तंट्याचा निकाल कधीच एकाने दुसऱ्याची हत्या करून होत नाही. समजा दोन वाघात भांडण झाले की, या प्रदेशात हिंडण्याचा व शिकार करण्याचा अधिकार कोणाचा, तर त्याच्यासाठी एखादी लुटुपुटीची मारामारी होते किंवा एक वाघ दुसऱ्यावर आक्रमणाचा पवित्रा घेतो. मग दोघांपैकी एक वाघ पळ काढतो किंवा 'नमलो' असा आविर्भाव करतो; आणि तेथे तंटा सुटतो. मनुष्येतर प्राण्यांमध्ये आपल्या जातीच्या व्यक्तीला इजा करू नये अशा तऱ्हेची प्रतिबंधक यंत्रणा आपसूकच असते. मनुष्याच्या ठिकाणी देखील अशी यंत्रणा असू शकेल; पण ती पुरेशी प्रभावी नाही असे वाटते. आपण प्राण्यांच्या ठिकाणी आढळणारी भक्ष्य मिळवण्यासाठीची हिंसक वृत्ती आणि मनुष्याच्या ठिकाणी असणारी संग्रामवृत्ती यांच्यात तुलना करणे बरोबर नाही. वाघ वाघाला मारीत व खात नाही. त्याची हिंसा निराळ्या जातीच्या प्राण्यांपुरतीच असते. पण माणूस मात्र माणसाशी लढतो, त्याचा छळ करतो, त्याला ठार मारतो. ही आत्मघातकी विकृती मनुष्याच्या स्वभावात उत्क्रांतीच्या कोणत्या तरी टप्प्यावरून उत्पन्न होऊन व घर करून राहिली आहे.

असे अनुभवाला येते की, माणसाची विचारशक्ती आणि भावना, त्याची चिकित्सक बुद्धी आणि अविवेकी, भावनालिप्त श्रद्धा यांचा परस्परांशी मेळ बसत नाही. असे दिसते की, महाभूतांना आपल्या उपयोगात आणणारे माणसाचे बुद्धिसामर्थ्य माणसा-माणसातील संबंधांना गोंडस रूप देण्यात तोकडे पडते. इ.स. पू. ६ व्या शतकात ग्रीकांनी वैज्ञानिक विचारांना जन्म दिला. आता अडीच हजार वर्षांनी विज्ञानाचा इतका विकास झालेला दिसतो की आपण परग्रहांवर पोचू लागलो आहोत. याउलट मनुष्या-मनुष्यात सलोखा निर्माण करण्यात आपण किती यशस्वी झालो? इ.स.पू. ६ व्या शतकात विज्ञानाचा जन्म झाला व त्याच सुमारास मनुष्या-मनुष्यात बंधुभावाची शिकवण देणारे ताओ, कन्फ्युशियम व बुद्ध यांचे धर्मही प्रवर्तित झाले. पण २० व्या शतकात पहावे तो माणसा-माणसातील भांडणांना, छळाला, क्रूरतेला पाठबळ देणारे स्टॅलिनवाद, हिटलरवाद व माओवाद यांचा धुमाकूळ माजून राहिला. विज्ञानाच्या विकासाचा वर वर चढणारा आलेख आपण पाहू शकतो; पण समाजाला किंवा समाजा-समाजातील संबंधांना नियंत्रित करणाऱ्या नीतिमत्तेच्या विकासाचा आलेख दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. दूरच्या ग्रहांभोवती घिरट्या घालणारे उपग्रह आपण सोडले व त्यांच्या कक्षांवर आपले नियंत्रण आहे; पण दहशतवादाला आपण लगाम घालू शकत नाही! आपण तारे वेचायला चाललो आहोत, पण आपल्या चेहऱ्यावर रिते हास्य आणि हातात आहे फुटकी कवटी!

२

आतापर्यंत आपण इतिहासातील घडामोडींचा आढावा घेऊन अशा निष्कर्षाला पोचलो की, मनुष्याची जी उत्क्रांती झाली त्या प्रवासातच माणसाने म्हणजे मनुष्यजातीने असे संचित बरोबर घेतले की, ज्यामुळे त्याच्यातील आत्मघाताची उबळ वेळोवेळी उफाळून





येते. हे संचित काय असावे याविषयी आपण काही कयास बांधू शकतो. हे कयास बांधताना आपल्याला तांत्रिक-शरीरक्रियाशास्त्र (न्यूरोफिजिओलॉजी), मानव-वंशशास्त्र (अँथ्रोपॉलॉजी), मानसशास्त्र, भाषाशास्त्र आणि मरणोत्तर इतिहास (एस्कॅटॉलॉजी) अशा बहुविध विज्ञानशाखांचा आधार घ्यावा लागेल.

तंत्रिका-शरीरक्रिया-शास्त्र असे सांगते, की माणसाच्या मेंदूचे जुने भाग व उत्तरकालीन भाग यांच्या रचनेत व कर्मकक्षातच एक प्रकारचा वैरभाव आहे. आणि या दोन भागात प्रत्यक्ष तंटा चालू नसतो अशा वेळीदेखील त्यांचे एकत्रित अस्तित्व तणावमुक्त नसते. डॉ. मॅक्लिन सांगतात की, 'माणसाला तीन मेंदू आहेत व त्यांच्या रचना अगदी वेगळ्या आहेत. असे असले तरी या मेंदूंना एकत्र काम करावे लागते व परस्परांशी दळणवळण ठेवावे लागते. मेंदूचा सगळ्यात जुना जो भाग आहे तो मूलतः सरपटणाऱ्या प्राण्यांच्या मेंदूसारखा आहे. दुसरा भाग खालच्या स्तरावरचे जे सस्तन प्राणी आहेत त्यांचा वारसा म्हणून माणसाला मिळाला आहे. मेंदूचा जो तिसरा भाग आहे तो प्रगत सस्तन प्राण्यांच्या मेंदूशी मिळता-जुळता असून या भागामुळेच माणसाला माणूसपण मिळाले आहे. एका मेंदूच्या तीन भागांचे उत्प्रेक्षेने वर्णन करायचे तर असे म्हणता येईल की, मानसोपचार तज्ज्ञ जेव्हा रुग्णाला मंचकावर झोपायला सांगतो तेव्हा तो रुग्णाला सुसर आणि घोडा यांच्या सोबतीत झोपायला सांगत असतो. सुसरीचा व घोड्याचा मेंदू मिळून जो मेंदू घडतो त्याला 'जुना मेंदू' असे आपण म्हणू. नव्या मेंदूमुळे आपल्याला अमूर्त किंवा चिन्हांकित अशा विचारांशी भाषेच्या सहाय्याने खेळता येते. सुमारे पाच लाख वर्षांपूर्वी, त्यावेळच्या मनुष्यसदृश प्राण्यात, हा मेंदू अतिशय झपाट्याने उत्क्रांत झाला. उत्क्रांतीच्या इतिहासात इतक्या स्फोटक पद्धतीने कोणत्याच इंद्रियाची वाढ झालेली नाही. तथापी, स्फोटक रीतीने घडून येणारी कोणतीही गोष्ट आधी अस्तित्वात असलेल्या परिस्थितीशी जुळवून घेऊ शकत नाही. नवा मेंदू जुन्या मेंदूशी अजूनही जुळवून घेत नाही. त्यामुळेच माणसाची भावनिक वर्तणूक व वैचारिक (इंटलेक्च्युअल) वर्तणूक यांच्यात द्वैत दिसून येते. आपल्या वैचारिक वर्तणुकीवर मोठ्या प्रमाणात विकसित झालेल्या नव्या मेंदूचे नियंत्रण आहे; तर भावनिक वर्तणुकीवर जुन्या आणि अविकसित राहिलेल्या मेंदूचा अंमल चालतो. मनुष्याच्या मेंदूच्या अभ्यासातून हे जे द्वैत निष्पन्न झाले आहे त्या द्वैतामुळे मनुष्याने केलेल्या विज्ञान व तंत्रज्ञान यांचा विकास एका बाजूला व समाजनीती, बंधुभाव यांच्या दिशेने त्याचा खुरडत चाललेला प्रवास दुसऱ्या बाजूला, या दोहोतील तफावतीचा खुलासा मिळतो. जेव्हा एखाद्या अपंगत्वाचे शरीरशास्त्र स्पष्टीकरण मिळते तेव्हाच हा दिलासाही उत्पन्न होतो की, या अपंगत्वावर इलाज शोधणे शक्य आहे.

माणसाच्या बाबतीत आपल्याला असे आढळते की, बालक हे आपल्या आईवडिलांवर दीर्घकाळ अवलंबून असते. उत्क्रांतीचा अभ्यास करणाऱ्या विद्वानांचे असेही मत आहे की, रानटी अवस्थेत मनुष्य इतर प्राण्यांची शिकार करून राहत असे, तेव्हा जलद गतीने पळणाऱ्या किंवा अधिक ताकदवान अशा सावजाशी झगडताना तो आपल्या सवंगड्यांची मदत घेत असे. मनुष्यांच्या टोळीतील व्यक्तींना परस्परांची होणारी मदत ही इतर द्वीपाद (उदा. चिंपांझी, गोरिला) आढळून येणाऱ्या परस्पर अवलंबनापेक्षा जास्त घनिष्ट स्वरूपाची होती. याचा परिणाम असा झाला की, माणसांच्या टोळीत अधिक बंधुभाव नांदू लागला तर टोळी-टोळीतील वैरभाव देखील पराकोटीला पोचला. आपण ही जी दोन निरीक्षणे नोंदली त्यांचे परिणाम आता पाहू.

माणसाचे मूल दीर्घकाळ परावलंबी राहते व त्याचा परिणाम आयुष्यभर टिकतो. हे मूल मोठेपणी कोणाही व्यक्तीच्या वा गटाच्या सत्तेपुढे सहज नमते. आज्ञा किंवा सिद्धांत यांचा त्याच्यावर बिनाहरकत पगडा बसतो. कोणत्यातरी समूहात - मग ती टोळी असेल - आपण मिसळून जावे अशी त्याला प्रबळ आकांक्षा असते. त्याहून महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे या समूहाच्या ज्या श्रद्धा व समजुती असतात त्यांचा स्वीकार करणे त्याला अतिशय आवडते. माणसावर असे संस्कार होण्याला तान्हेपणापासूनच सुरुवात होते.

माणूस ज्या श्रद्धा स्वीकारतो आणि ज्यासाठी

अनुक्रमणिका

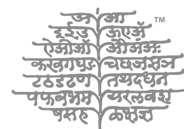
तो प्रसंगी जीवही पणाला लावतो, त्या श्रद्धा, बहुतेक मनुष्यांच्या बाबतीत, त्याने जाणीवपूर्वक किंवा स्वयंप्रेरणेने स्वीकारलेल्या नसतात; तर त्या माणसावर लादलेल्या असतात. त्याच्या भोवतीचे जे सामाजिक पर्यावरण असते त्यातून हे लादणे घडून येते. बरे, मनुष्याला अमुक एक सामाजिक पर्यावरण लाभते ते केवळ योगायोगाने; तो तिथे जन्माला आलेला असतो म्हणून. या श्रद्धांच्या स्वीकारात माणसाच्या चिकित्सक बुद्धीचा वाटा फारच थोडा असतो. जर एखादी रूढी किंवा श्रद्धा चिकित्सक बुद्धीला फारच निंदनीय वाटली तर दोन मेंदूतील द्वैताने त्यावरील तोडगाही तयार केला आहे. माणूस म्हणतो की, श्रद्धेचा प्रांत वेगळा व चिकित्सेचा प्रदेश निराळा.

मनुष्य-जातीला आज ज्या संकटाला सामोरे जावे लागत आहे त्या संकटाचा आणि आपण वर पाहिलेली, कोणत्यातरी समूहात मिसळून जाण्याची व त्या समूहाच्या श्रद्धा चिकित्सक बुद्धीला पटत नसल्या तरी त्या श्रद्धांशी जुळवून घेण्याची वृत्ती यांचा निकटचा संबंध आहे. या वृत्तीचे टोकाचे रूप आपल्याला रानटी जमातींच्या भान हरपून नाचणे, सगळ्यांनी मिळून क्रूर किंवा बीभत्स कृत्ये आपखुशीने करणे किंवा एकत्रितपणे आत्महत्या करणे अशा कृत्यातून दिसते. बरे, अशा वेड्या किंवा भ्रांत वागणुकीसाठी तुम्ही समूहातच असले पाहिजे, असे नाही; तुम्ही अगदी एकटे असतानाही सामूहिक श्रद्धांचा व रूढींचा अंमल तुमच्यावर चालतच असतो.

हा सर्व विचार लक्षात घेता आपण अशा निष्कर्षावर येतो की, मनुष्यजातीचा दोष स्वार्थासाठी दुसऱ्याला लुबाडणे, ठार मारणे अशा प्रकारची आक्रमककता हा नसून स्वतःच्या इच्छाआकांक्षा ओलांडून स्वार्थविरहित अशा समर्पणात रमून जाणे हा आहे. इतिहास पाहिला तर असे दिसते की, ज्या काही शोकांत घटना स्वार्थापायी घडल्या त्यात झालेल्या हत्यांची संख्या किरकोळ आहे. याउलट स्वतःची टोळी, देश, राजघराणे, धर्म किंवा ध्येयवाद याविषयीच्या समर्पणवृत्तीमुळे घडलेल्या कत्तलींमुळे झालेली हानी प्रचंड आहे. बहुतेक लढाया ज्या झाल्या त्या स्वार्थसाधनेसाठी नव्हत्या तर राजा, देश किंवा ध्येयवाद यांच्या विषयी वाटणारी निष्ठा किंवा समर्पणाची भावना यांच्यामुळे घडून आल्या.

असे सांगतात की मनुष्याच्या ठिकाणी असलेल्या आक्रमकतेला उकळी आली व ती आक्रमकता व्यक्त होण्याला दुसरा काही वाव नसला तर लढाईला तो प्रवृत्त होतो. पण ज्या कोणाला सैन्यातील नोकरीचा अनुभव आहे तो असे सांगेल की, लढाईत शत्रूला ठोकून काढायचे एवढेच सैनिकाच्या मनात खळबळत असते असे नाही. लढाई चालू असताना सैनिकाच्या मनात लढण्याविषयी उबग, स्वतःची होणारी परवड, घरी जाण्याची ओढ, लैंगिक उपासमार, आणि केव्हा एकदा लढाई संपते याची उत्सुकता याच भावना प्रकर्षाने असतात. शत्रू हा कोणी व्यक्ती असत नाही, की ज्याच्यावर सैनिकाची आक्रमकता केंद्रित व्हावी; शत्रू ही एक अमूर्त संकल्पना असते. समोरचा शत्रू-सैनिक हा व्यक्तिगत वैरी नसतो, की ज्याच्याशी चेव येऊन लढावे. सैनिक लढतो तो बहुधा त्याला लढावे लागतेच म्हणून किंवा देश वा राजा यांच्या विषयीच्या निष्ठेतून; अगर धर्म किंवा तत्त्व अशा अमूर्त कल्पनांसाठी. लढताना आक्रमकतेपेक्षा समर्पण हीच भावना सैनिकाच्या मनावर सत्ता गाजवीत असते.

काही विचारवंत असे म्हणतात की, प्राचीन काळी, मनुष्य टोळ्या करून राहत असताना, आपापला प्रदेश राखण्यासाठी किंवा विस्तारण्यासाठी टोळी-युद्धे होत आणि आजच्या युद्धाची परंपरा तिथपर्यंत नेऊन भिडविता येते. पण हे खरे नाही. आज सैनिक लढतो तेव्हा तो आपले घर किंवा आपला इलाखा सोडून शेकडो मैल दूर जातो. त्या लढण्याची प्रेरणा मिळते ती आपले शेत किंवा कुरण धोक्यात आहे या धास्तीतून नव्हे; तर जरीपटका किंवा ध्वज अशा चिन्हांवर असणारी त्याची निष्ठा, कुठली तरी धर्माज्ञा अगर कोणती तरी राजकीय ध्येयवत्ता (आयडिऑलॉजी) अशा गोष्टीत लढाईच्या प्रेरणेचे उगमस्थान असते. वारंवार सांगितल्याप्रमाणे लढाया शब्दांसाठी होतात. लढाईचे कारण आक्रमकता नसून समर्पणाची भावना हे असते. दुसऱ्या महायुद्धाच्या काळात, कोवळी जर्मन मुले, त्यांना 'हिटलर यूथ' असे





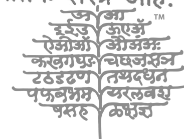
म्हणत, संचलन करीत असत. तेव्हा त्यांच्या डोळ्यात 'फ्युरर' विषयीची वेडावलेली निष्ठा तरळत असे. पुढे साठीच्या दशकात, चेअरमन माओची वचने मंत्रासारखी जपत, घोळक्या घोळक्याने फिरणाऱ्या चिनी कुमारांच्या डोळ्यात तीच लकेर दिसत असे. शंकराचे गण जसे कैलासपतीच्या दर्शनाने मोहित व्हावेत त्याप्रमाणे ही नवथर मुले अलौकिक नेत्याच्या भक्तीने भारून गेलेली दिसत. राष्ट्रगीताचे स्वर फडकणाऱ्या राष्ट्रध्वजाचे दर्शन असा गोष्टींमुळे प्रत्येक व्यक्तीला आपण एका प्रेमळ परिवाराचा घटक आहोत असा दिलासा मिळत असतो.

मुद्दा असा आहे की, अतिरेकी आक्रमकता हा मनुष्यजातीचा दोष नाही; तर अतिरेकी निष्ठा हा दोष आहे. एखादा प्रेमिक आपल्या प्रेमविषयासाठी आपला प्राण द्यायला जितक्या उत्कटतेने तयार असतो तितक्याच उत्कटतेने कठोर निष्ठावंत आपल्या निष्ठाविषयासाठी मरणाला तयार असतो. आपल्या निष्ठा-विषयाला ज्याच्यापासून धोका आहे असे वाटेल त्याचा जीव घेण्यालाही अशा निष्ठावंताला कसलीच आडकाठी वाटत नाही. इथे आपण एका महत्त्वाच्या मुद्द्याशी येतो. आपण हिंदी चित्रपट पाहताना नायिकेच्या (किंवा स्त्री असू, तर नायकाच्या) प्रेमात पडतो आणि स्वतः नायकाशी एकरूप होतो. त्यामुळे दुष्ट अशा खलनायकाविषयी आपल्या मनात पराकाष्ठेची चीड निर्माण होते. या चिडीचे विश्लेषण केले तर आपणास तिचा फोलपणा कळतो. आपण ज्याच्याशी एकरूप होतो ते पात्र व ज्याचे शत्रुत्व घेतो ते पात्र ही पूर्णपणे काल्पनिक असतात. बरे, चित्रपटातील घटनांशी आपले व्यक्तिशः काही देणघेणे नसते. चित्रपट पाहताना आपले रक्त तापून उठते त्याला कोणतीच वास्तव जिजीविषा किंवा कोणा वास्तव शत्रूला हाणून पाडण्याची दुर्दम्य इच्छा कारण झालेली नसते. आपल्याला खलनायका-विषयी वाटलेला संताप ही एक विकतची (व्हायकेरियस) आक्रमकता असते; त्या आक्रमकतेला आपण स्वतःला नायकाशी एकरूप करून घेतले, एवढ्याचाच आधार असतो. ही एकरूपता किंवा तादात्म्यता प्रथम मनात बिंबली पाहिजे. त्यातून खलनायकाविषयींचे तुमचे शत्रुत्व निर्माण होते. रानटी अवस्थेत होणाऱ्या लढाईत एका टोळीचे सदस्य दुसऱ्या टोळीतल्या माणसांशी निर्घृणपणे वागतात कारण प्रत्येक सदस्य आपल्या टोळीशी तादात्म्य पावलेला असतो. त्या टोळीचे निशाण किंवा गणचिन्ह (टोटेम) आणि त्या टोळीच्या श्रद्धा यांच्यावर त्याची निष्ठा जडलेली असते. टोळीतील प्रत्येक घटक जे अलोट क्रौर्य दाखवतो त्यामागे त्याचा कोणताच व्यक्तिगत हितसंबंध गुंतलेला नसतो. एका समूहमनाच्या प्रेरणेने ही भयंकर हत्या होत असते. हे जे समूहमन किंवा टोळीमन असते त्या मनाला टोळीतील व्यक्तीच्या हित-अहिताचा काहीच कैवार नसतो; किंबहुना हे टोळीमन व्यक्तीला जी प्रेरणा देत असते त्यामुळे त्या व्यक्तीच्या हिताला धोका पोचेल अशी शक्यताही असते. व्यक्ती जेव्हा टोळीशी तादात्म्य पावते तेव्हा तिने आपल्या चिकित्सक बुद्धीची कवाडे बंद केलेली असतात. उलट, समूह-मनाशी एकरूप झाल्याने त्या व्यक्तीच्या भावना मात्र उद्दिपीत होतात. मुद्दा असा की टोळी-मन हे टोळीतल्या घटकांच्या मनोवृत्तींची बेरीज अशा स्वरूपाचे नसते तर त्याला एक स्वायत्त व पृथक् अस्तित्व असते. टोळीचा सदस्य हा हिंसक नसतो; टोळी ही हिंस्र असते आणि टोळीशी एकरूप झाल्यामुळे सदस्य खुनी किंवा हत्याकारी बनतो.

इतका वेळ आपण जी चर्चा केली तिचा निष्कर्ष असा निघतो की, मनुष्यापुढे जे जाति-मरणाचे संकट उभे राहिले आहे त्याचे मूळ व्यक्तीच्या आक्रमकतेत नसून टोळीच्या घटनेची जी प्रक्रिया (डायलेक्टिक्स) असते तिच्यात आहे. व्यक्तीला टोळीत मिसळून जाण्याची, त्या टोळीच्या निष्ठा व श्रद्धा, त्यांची चिकित्सा न करता अंगी बाणवून घेण्याची जी लालसा असते तीमधून हिंसाचार उद्भवतो व त्याचे पर्यवसान आता मनुष्यजातीच्या विनाशाचे संकट निर्माण होण्यात झाले आहे.

४

मनुष्यजातीपुढे सर्वनाशाची समस्या उभी राहिली आहे तिचे एक मूळ भाषेमध्ये घुसलेले आहे. शब्दांसाठी लढाया लढल्या जातात आणि शब्द हेच माणसाजवळचे अत्यंत घातक शस्त्र आहे. ॲटमबॉंब-





पेक्षाही हिटलरचे शब्द जास्त विध्वंसक होते. छपाईचा शोध लागला नव्हता अशा काळातही प्रेषितांच्या शब्दांनी जगाची उलथापालथ घडवून आणणाऱ्या क्रांत्या निर्माण केल्या होत्या. शब्दांमुळेच कविता जन्मते आणि युद्धे होतात. भाषा ही मनुष्याला इतर प्राण्यांपेक्षा वरचढ बनवते आणि तीच तिच्यातील सुप्त स्फोटकता लक्षात घेता, मनुष्याच्या अस्तित्वाचा धोका ठरते.

जपानी माकडांच्या अभ्यासातून असे निष्पन्न झाले आहे की, या माकडांच्या टोळ्यांच्या सवयी अगदी भिन्न असतात. एका टोळीची सवय अशी की, केळे खाण्यापूर्वी ते नदीत धुवून घ्यायचे. दुसरी टोळी केळे न धुताच खाते. कधी कधी केळी धुवून खाणारी टोळी व केळी न धुता खाणारी टोळी यांची गाठ पडते व या टोळ्या परस्परांच्या सवयीची आश्चर्यपूर्वक नोंदही घेतात. 'गलिव्हरच्या प्रवासा'तील इटुकल्या लिलपुट लोकात अंडे चिंचोळ्या टोकाकडून फोडावे की रुंद बाजूकडून यावरून धर्मयुद्धे झाली होती. पण माकडांच्या दोन टोळ्यात मरामारीदेखील होत नाही. कारण उघड आहे; बिचाऱ्या माकडांना बोलता येत नाही. ते येत असते तर केळे धुवून घेणाऱ्या टोळीने केळे न धुता खाणे हा अधर्म आहे असे घोषित केले असते व लढाई सुरू झाली असती.

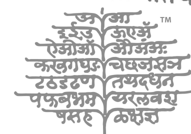
यावरून असे वाटेल की, मनुष्याचा सर्वनाश टाळायचा असेल तर भाषा निकालात काढल्या पाहिजेत. भाषा म्हणजे सार्वत्रिक दळणवळणाचे साधन अशा अर्थाने पाहिले तर माणसाला भाषाच नाही असे कळून येईल. इतर प्राण्यात मात्र दळणवळणाची सामायिक साधने असतात. खाणाखुणा, आरोळ्या आणि शरीर-गंध. डॉल्फिन जातीचे मासे जगभर भटकत असतात. पण दोन अनोळखी डॉल्फिन भेटले तर परस्परांशी सहज संपर्क साधतात. त्यांना दुभाषाची गरज लागत नाही! मार्गारेट मीड या पंडितेने न्यू गिनीतील आदिवासींचा अभ्यास केला. या आदिवासींची संख्या वीस लाख असून ती ७५० खेड्यात पसरली आहे. पण प्रत्येक खेड्याची भाषा निराळी आणि भाषेतल्या फरकावरून भांडणे!

मनुष्यजातीत एकोप्यापेक्षा वैरभाव जास्त दिसतो ह्याचे भाषा हे प्रमुख कारण आहे. खरे तर मनुष्य-जात ही खरोखर एकविध आहे का, हा देखील प्रश्नच आहे. प्राणि-शास्त्रज्ञ आपल्याला सांगतात की, एका जातीचा प्राणी त्याच जातीच्या दुसऱ्या सदस्याला मारत नाही. पण आपल्याला माहीत आहे की, ग्रीकांनी जर्मन टोळ्यांना मारले किंवा पुढे, मुसलमानांनी ख्रिश्चनांच्या कत्तली केल्या. तेव्हा त्यांना असा पुसटसा विचारही सुचला नाही की, आपण माणसांनाच मारतो आहोत. ॲरिस्टॉटलने स्पष्ट सांगितले आहे की, 'गुलामाला विचार करता येत नाही.' नाझी लोकांना प्रामाणिकपणे वाटत होते की, ज्यू हे नीच कोटीचे मनुष्य-सम प्राणी आहेत. माणसांच्या शरीरयष्टीत व वागणुकीत जितके फरक आहेत तितके दुसऱ्या कोणत्याच प्राणिजातीत आढळत नाहीत. मनुष्यजातीतील ही फाटाफूट आणि भाऊबंदकी भाषेमुळे कमी न होता उलट वाढलीच आहे. आज आपल्याजवळ दळणवळण सोपे करून जगभर संदेश पाठविण्याची व्यवस्था करणारे उपग्रह आहेत. आपण दृश्य व श्राव्य संदेश पोचते करू शकतो; जगात कुठेही! पण जगभर सगळ्यांना समजेल अशी मनुष्यभाषा मात्र आपणापाशी नाही.

५

मनुष्यजातीच्या सामूहिक नाशाच्या समस्येला कारणीभूत झालेला अखेरचा घटक म्हणजे मनुष्याला असलेली मृत्यूची जाणीव. पण हे मान्य केले पाहिजे की, ही जाणीव अद्याप बुद्धीच्या पातळीवरच राहिली आहे. ती प्रत्येकाने आत्मसात केलेली नाही. महाभारतात यक्ष युधिष्ठिराला विचारतो, 'सर्वात मोठे आश्चर्य कोणते?' युधिष्ठिर सांगतो, 'रोज माणसांना मरताना पाहत असूनही प्रत्येकाला 'आपण मात्र अमर आहोत' असे वाटते हे मोठे आश्चर्य आहे.'

असे दिसते की मनुष्याच्या नव्या मेंदूने 'प्रत्येक माणूस मरतो' हा सिद्धांत विगमनाने (इंडक्शन) शोधून काढला; पण जुन्या मेंदूने तो फेटाळून लावला. 'व्यक्तिगत नास्तित्व' ही गोष्टच मनुष्याला भावनेच्या पातळीवर अस्वीकार्य वाटते. मृत्यू हा माणसाला एकाच वेळी अपरिहार्य व अस्वीकार्य वाटतो यातच माणसातील





द्विधा मनोवृत्तीचा पुरावा सापडतो. यातूनच भुतेखेते, राक्षस, अदृष्य शक्ती अशा कल्पना निर्माण झाल्या आणि या भयप्रद व दुष्ट शक्तींना गोंजारण्यासाठी मनुष्य-बळी देण्याची प्रथा निर्माण झाली. या प्रथेचा पुढचा टप्पा म्हणजे धर्मयुद्धे, चेटक्यांना आणि पाखंड्यांना जाळणे यासारखे भयंकर प्रकार. नरकाची भ्रांत कल्पना अजूनही आपल्याला भीती दाखवते. स्वर्गाची कल्पना आहेच; पण स्वर्गाची दारे क्वचितच उघडतात तर नरकात कुणालाच मज्जाव नाही.

मरण हे दोन बाजू असणारा बिल्ला आहे. एका बाजूला आपल्याला कला, शिल्प, संगीत, देवळातील चित्रे व नाटके यांचा पसारा दिसतो तर दुसऱ्या अंगाला अनंत यातनांनी भरलेला नरक आणि जिवंत असणाऱ्यांचा व मेलेल्यांचाही छळ यांची दृष्ये दिसतात. मरण या कल्पनेने मनुष्याच्या प्रतिभेला परलोकाचा धुमारा फुटला व त्या धुमाऱ्याला नरकाचे विषारी तर स्वर्गाचे अमृतमय फळ लागले. असो.

सारांश रूपाने सांगायचे तर, माणसाच्या ठिकाणी उन्नतीच्या मार्गावरून क्रमणा करताना जी विकृती निर्माण झाली तिचे इतिहासावर घडलेले पाच प्रकारचे परिणाम आपण पाहिले. इतिहासपूर्व काळापासून चालत आलेली व क्वचित ठिकाणी आजही चालू असलेली मनुष्य-बळीची प्रथा; आपल्या जातीच्या प्राण्याला मारू नये अशी मनुष्येतर प्राण्यात दिसणारी उपजत बुद्धी पण मनुष्याच्या ठिकाणी असणारा त्या बुद्धीचा अभाव; विवेकी विचार आणि अंधश्रद्धा यांच्यातील द्वैत; महाभूतांवर विजय मिळविणारी माणसाची प्रतिभा आणि माणसामाणसातील स्वार्थजन्य तंट्यांची शांततापूर्ण तोड काढण्याला तोकडी पडणारी मनुष्याची इच्छाशक्ती; आणि अखेरचा भेसूर परिणाम म्हणजे माणसांच्या समूहात चालणाऱ्या सततच्या लढाया व त्यासाठी निर्माण झालेली सर्वसंहारक अस्त्रे. या पाचही गोष्टी फक्त मनुष्याच्या बाबतीतच घडून आल्या आहेत. इतर कोण्या प्राणीजातीच्या बाबतीत घडलेल्या नाहीत. त्यामुळे या दुर्दैवी घटनांची कारणमीमांसा करताना आपण मनुष्य-विशिष्ट अशा गुणधर्मांचाच स्वीकार केला पाहिजे.

महत्त्वाची व सहज लक्षात येणारी मनुष्य-विशिष्ट गोष्ट म्हणजे भाषा. प्राणी आणि मनुष्य यांच्यातील साम्य भाषेपाशी येऊन संपते. भाषा निर्माण झाली ती माणसाला 'नवा मेंदू' मिळाला आणि सुमारे ५ लाख वर्षांपूर्वी तो स्फोटक वेगाने विकास पावला, तेव्हा. या भाषेमुळे मनुष्याला संस्कृतीचा विकास घडविता आला. नाना कला, शोभिवंत वस्तू व वास्तू वाङ्मय यांची वाढ करता आली. पण त्याच भाषेच्या उपभोगाने तो परस्परांशी झगडणाऱ्या टोळ्या, त्यांच्या 'हर हर महादेव' किंवा 'सत्-श्री-अकाल' अगर 'दिन दिन' यासारख्या युद्धघोषणा यांचीही निर्मिती करू शकला. हे गुणधर्म व त्यांचे परिणाम केवळ मनुष्यविशिष्ट आहेत व त्यांच्यामुळेच जाति-विनाशाची भयंकर समस्या मनुष्याला भेडसावू लागली आहे. भविष्याविषयीची घनघोर चिंता या समस्येमुळे निर्माण झाली आहे.

पण चिंता हीदेखील नव्या मेंदूनेच माणसाला दिलेली भेटवस्तू आहे. चिंतेचा निरास करण्यासाठी मनुष्य अनेक प्रतिभापूर्ण योजना आखतो व त्या अंमलात आणतो. मनुष्यजातीच्या मानेभोवती एक टाइमबाँब बांधला आहे. त्याची टिक् टिक् सेकंदा-सेकंदाला चालू आहे. पण या बाँबची वात कशी व कशामुळे जळते हे समजून आल्यावर ती वात विझवायची कशी हे माणसाला सुचल्याखेरीज राहणार नाही.

मनुष्याची जीवशास्त्रीय उत्क्रांती आता संपुष्टात आल्यासारखी दिसते आहे. त्यामुळे मनुष्याच्या शरीरात व मेंदूत काही फरक घडून येतील आणि सध्याच्या भयावह स्थितीतून मार्ग निघेल अशी शक्यता वाटत नाही. तेव्हा जीवशास्त्रीय उत्क्रांतीला बदली म्हणून आपल्याला काही नव्या, आतापर्यंत स्वप्नातही न सुचलेल्या, तंत्रज्ञानाची मदत घ्यावी लागेल. मनुष्याचा मेंदू दुभंगलेला असला तरी असे तंत्रज्ञान तो शोधून काढील अशी आशा बाळगण्याला हरकत नाही.

(आधारित)

❋ ❋ ❋



परीक्षण लेख

भेदविलोपन : एक आकलन

कृष्ण श्री० अर्जुनवाडकर

भेदविलोपन : एक आकलन
लेखक : अशोक रा. केळकर
प्रकाशक : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई. १९९५.
पृष्ठे - ५०.

ग्रंथपरिचय

भेदविलोपन हा शब्द मिस्टिसिझम (mysticism) या इंग्रजी शब्दाच्या अर्थाने लेखकाने योजला आहे. या संकल्पनेचे वाचक म्हणून प्रचारात असलेले गूढवाद इत्यादी शब्द लेखकाला काही कारणांसाठी पसंत नाहीत. अन्यही काही रूढ शब्दांच्या ऐवजी लेखकाने या पुस्तिकेत स्वतः घडविलेले शब्द योजलेले आढळतात. उदा. विधा (प्रकार), दमित, प्राय-भेदविलोपी, साधनाकेंद्री, प्रसादकेंद्री, अनुप्रिया, सूचित-ग्रहणप्रवणता, पराप्राकृतिकता इत्यादी. अशा प्रचारबाह्य शब्दांमुळे लेखकाचा आशय लक्षात येण्यास वाचकाला वेळ लागतो. स्वतंत्र विचार करणाऱ्या लेखकांच्या लेखनात हे उण्याअधिक प्रमाणात अपरिहार्यच असते. भेदविलोपी अनुभव विरळा आहे; तो आत्मविलोप (बौद्धांची साधना, सांख्य-हठयोग, भक्तिमार्ग) किंवा जगद्विलोप (सांख्य-राजयोग, वेदान्त-ज्ञानमार्ग) यांत पर्यवसान पावणारा आहे. प्राय-भेदविलोपी अनुभव नित्याच्या जीवनात पुष्कळ प्रमाणात आढळतो. रतिक्षोभ, कलानिर्मितीतला अनुभव, कलाकृतीचा आस्वाद, काव्यास्वाद, उत्कट धर्मभावनेचा अनुभव, मद्यसेवनाने येणारी नशा, भ्रम, उन्माद, मनोरुग्णता ही दुसऱ्या प्रकारच्या अनुभवाची उदाहरणे आहेत. या दोन प्रकारांमध्ये साध्यसाधनभाव संभवतो. काव्यानंदाचे वर्णन संस्कृत लेखक 'ब्रह्मानंदसहोदर' (ब्रह्मानुभवाचे भावंड) असे करितात, यातही हा दुसरा अनुभवच गर्भित आहे. माणसाला या अनुभवाची नितांत गरज असते; हे धकाधकीच्या जीवनात त्याचे विश्रांत होण्याचे साधन आहे. या अनुभवांचे विवेचन लेखकाने भारतीय, इंग्रजी आणि अन्य वाङ्मयातले आधार देऊन या पुस्तिकेत केले आहे. यांपैकी कोणताही प्रकार, विशेषतः पहिला प्रकार (भेदविलोपी), प्रमाणनिर्धारित म्हणून लेखकाने गृहित केलेला नाही; प्रायः जर-तरच्या तरतुदीने त्यांविषयी विधाने केली आहेत. म्हणजे हे प्रकार लेखकाच्या मते मानीव आहेत. या पुस्तिकेवरून लेखकाच्या अफाट वाचनाचा पदोपदी प्रत्यय येतो; आणि असाही प्रत्यय येतो की, विषयभूत संकल्पना मूळ स्वरूपात लेखकाच्या मनोविश्वात सामावण्यासारख्या नाहीत.

भारतीय तत्त्वज्ञानाचे सार

हे सर्व विवेचन भारतीय तत्त्वज्ञान-परंपरेला आव्हान देणारे आहे. त्याला तत्त्वज्ञानाच्या बाजूने देण्यासारखे उत्तर आहे का? तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेत आत्मा हे अविनाशी, नित्य तत्त्व गृहीत आहे. 'मी आहे' असाच अनुभव प्रत्येकाला निरपवादपणे येतो. आत्मा हा ऐहिक जीवनातल्या सुखदुःखांत गुरफटलेला आहे, याच्या मुळाशी त्याचे स्वतःच्या स्वरूपाविषयी अज्ञान हे आहे. देह आणि देहाचे धर्म, जन्ममृत्यूंची परंपरा, म्हणजेच संसार, हा त्याच्या मूळ स्वरूपाचा भाग नाही; तो अविद्येमुळे आरोपित आहे. स्वप्नानुभव जसे जागृतीच्या संस्कारांमुळे, वास्तवाच्या ज्ञानामुळे गोचर होतात, तसे ऐहिक जीवनातले अनुभव परमार्थ-सत्याच्या अज्ञानामुळे येत असतात. लेखकाच्या परिभाषेत, देहेंद्रिये आणि आत्मा यांच्या अज्ञानमूलक भेदविलोपनामुळे ते अस्तित्वात येतात. आत्मस्वरूपाच्या यथार्थ ज्ञानाने या अविद्येचा, अज्ञानाचा नाश झाला म्हणजे जीव संसारातून मुक्त होतो, आणि आपल्या मूळ स्वरूपात (सत्-चित्-आनंद) राहतो. या स्वरूपाच्या अस्तित्वाचा पुरावा सुषुप्ती (सु-सुप्ती, गाढ, स्वप्नरहित निद्रा) या अवस्थेत येतो. या अवस्थेत व्यावहारिक जीवनाचे यत्किंचित्‌ही भान असत नाही. मुक्त स्वरूपात सर्व जीव समानरूप असतात; त्यामुळे एक जीव दुसऱ्या जीवाहून वेगळा





असण्याचे कारण न उरल्याने एकच तत्त्व उरते. घागर फुटली की त्यातले आकाश (पोकळी) महाकाशात मिसळून जाते त्याप्रमाणे. त्या तत्त्वाला उपनिषदांनी ब्रह्म हे नाव दिले आहे. (उपनिषदांत या तत्त्वाचे वाचक असे अन्यही शब्द आहेत.) काही दर्शने (उदा. सांख्य) मुक्तीतही जीव/आत्मे अनेक मानतात. असे तपशिलाचे फरक असले तरी वर मांडलेल्या मूलभूत संकल्पनांत आस्तिक (उपनिषदांना प्रमाण मानणाऱ्या) दर्शनांचे मतैक्य आहे. बौद्ध, चार्वाक इत्यादी दर्शने नास्तिक वर्गात मोडतात. त्यांत जडवादी चार्वाक सोडला तर अन्य संप्रदाय प्रत्यक्षापलीकडे ज्ञेय विषय आहे, अनुमान प्रमाण आहे, हे मान्य करणारे आहेत. अन्य प्रमाणांच्या (उपमान, शब्द, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि) बाबतीत दर्शनांमध्ये मतभेद आहेत. दर्शन म्हणजे तत्त्वज्ञानाची प्रणाली. हा शब्द दृष्टिकोण शब्दाला जवळ आहे.

तत्त्वज्ञान 'मानीव' वर्गात अंतर्भूत

लेखकाच्या मते तत्त्वज्ञानाच्या विविध तत्त्वज्ञानाच्या संप्रदायांचे हे प्रतिपादन मानीव, म्हणजे मानस व्यापाराच्या कक्षेमध्ये मोडणारे, आहे. या कक्षेत पूर्ण मानीव (भेदविलोपी) आणि अर्ध-मानीव (प्राय-भेदविलोपी) असे दोन स्तर मांडून लेखकाने अलौकिक (समाधी...) आणि लौकिक (रतिक्षोभ, धुंदी, भ्रम...) असे सर्व अनुभव एका वर्गात आणून बसविले आहेत. थोडक्यात हा सर्व मनाचा खेळ आहे. त्यात काही खेळ उच्च स्तरावरचा आणि काही तळागाळातला मानणे शास्त्राच्या विचारपद्धतीत बसण्यासारखे नाही. या विचारपद्धतीत समाधी आणि धुंदी यांच्यामध्ये भेद आहे तो भेद-विलोपनाच्या प्रमाणात आहे, मूळ घटनेत नाही. पंडिताला सर्व प्राणी सारखे, असे गीता (५.१८) सांगते, 'विद्याविनय-संपन्ने... शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः'. भौतिक शास्त्रदृष्टीला ज्ञानाचे, अनुभवाचे सर्व स्तर सारखे वाटतात.

ही समान दृष्टी व्यापक शास्त्राच्या कक्षेत समर्थनीय असली तरी वैयक्तिक ज्ञानानुभवांच्या आणि विकासाच्या दृष्टीने ती समर्थनीय नाही. या दृष्टीचा सरसकट अवलंब केला तर सर्व खनिजे, सर्व वनस्पती, सर्व वाङ्मय, सर्व विचार एका स्तरावर येऊन बसतील; सांख्यांच्या परिभाषेत सांगायचे तर सत्त्व, रजस्, तमस् या तीन विभिन्न मूलभूत तत्त्वांचा (गीता अ. १४, १७, १८ पहा.) हा काला आहे. तारतम्यविचार लोपला तर विचारविकासाचा मार्गच खुंटेल. तेव्हा भौतिक (Material, Subjective) शास्त्रांची वर्गीकरण-पद्धती एखादा समान अंश पाहून सरसकट आध्यात्मिक (Spiritual, Subjective) विचारक्षेत्रांना लागू करणे हा त्यांचा पुढचा विकास आणि त्याचे आकलन कुंठित करण्याचा मार्ग होय. भौतिक शास्त्रांच्या विकासाचा इतिहास असे सांगतो की, निवडलेल्या मर्यादित क्षेत्रावर संशोधकांची दृष्टी केंद्रित होते, त्यामुळे त्या क्षेत्राचा अधिक विकास होतो. या प्रक्रियेतून केव्हा केव्हा त्या मर्यादित क्षेत्राची घटना सामान्य व्यापक/क्षेत्राच्या घटनेहून काही प्रमाणात वेगळीही होते. लेखकाच्या वर्गीकरणपद्धतीनुसार सर्व प्राणिवर्ग समान बौद्धिक स्तरावर स्थापन करावे लागतील. असे करण्याने शास्त्रविचाराला काय लाभ?

राजयोग आणि हठयोग

भारतीय तत्त्वज्ञानातील वर दिलेली उपपत्ती बांधण्यात आणि मांडण्यात तत्त्वज्ञानी बऱ्याच प्रमाणात विज्ञानशास्त्रीय मार्गाचे अनुसरण करीत असल्याचे दिसते. समान धर्माच्या आधारावर अनेकांत एकत्व शोधणे याच मार्गाने विज्ञान जड सृष्टीच्या क्षेत्रातल्या आपल्या निष्कर्षापर्यंत पोचले आहे. विज्ञानाच्या क्षेत्रात मानसशास्त्रही समाविष्ट आहे; कारण या शास्त्राचा विषय असलेले मन हे तत्त्वज्ञानदृष्टीने जड, भौतिक पदार्थ आहे. अशाच एकतत्त्वकेंद्रित विचारपद्धतीच्या बळावर तत्त्वज्ञान सत् या अंतिम तत्त्वापर्यंत पोचते. आत्मा हा सर्व सत् वस्तूंमध्ये चैतन्य या स्वरूपामुळे जड वस्तूंहून वेगळा आहे. या विचारसरणीतून सांख्य जगाची मूलतत्त्वे दोन मानतात : जड आणि चेतन, म्हणजे प्रकृती आणि पुरुष. सांख्यांची ही तत्त्वज्ञानविषयक भूमिका किंचित् फरकाने (ईश्वर संकल्पनेची भर) योगाने स्वीकारली असून कैवल्य (मुक्ती, मोक्ष) मिळविण्या-साठी योग (चित्तैकाग्रता) हा साधनामार्ग शोधून काढला आहे. जो काही तत्त्वविचार असेल त्याच्या साक्षात्काराला योग मार्ग उपयुक्त असल्याने प्रायः सर्व दर्शनांनी स्वीकारला आहे. योगाची पतंजलीने केलेली मांडणी राजयोग (राजशाही योग, श्रेष्ठ योग; तुलनार्थ :

अनुक्रमणिका

राजविद्या गीता अ.९.२) या नावाने प्रचारात आहे; ती हठयोग ('हटवादी' योग) या दुसऱ्या योगप्रकाराहून मूलतः भिन्न आहे. हे योगप्रकार लेखकाने सांख्यांचे म्हणून रुजू केले आहेत (पृ. १०); या रुजवातीला परंपरेत काही आधार नाही. वेदवाङ्मयात अथर्ववेद जसा ऋग्वेदाहून मूलभूत दृष्टिकोनाच्या भिन्नतेमुळे वेगळा आहे, तसाच हा प्रकार. ऋग्वेदात वरच्या दर्जाची भक्ती, तत्त्वज्ञान (पुरुषसूक्त, नासदीयसूक्त इत्यादी सूक्ते) ही आढळतात; अथर्ववेदात प्रायः सगळा जादूटोणा आहे, केवळ आपल्या क्षुद्र ऐहिक लाभासाठी किंवा दुसऱ्या कोणाचा तरी नाश करण्यासाठी. परमार्थ (Ultimate Reality) या संकल्पनेच्या आसपासही हठयोग येणार नाही. मानवी शरीरातल्या खालून वर, एकावर एक अशा सहा विशिष्ट भागांत चक्रे किंवा पद्मे कल्पून (या कल्पनानिर्मित प्रकारांचे आजच्या शरीर-शास्त्रातल्या काही संकल्पनांशी समीकरण करण्याचा लेखकाचा प्रयत्न समाधानकारक वाटत नाही) आसन-प्राणायामादी उपायांनी शरीरातला प्राण (जीव हा बद्धावस्थेत प्राणांशी निगडित) नियंत्रणात आणून आपल्या इच्छेने तो शरीरातून बाहेर काढावा, सूक्ष्म रूपाने जगात यथेच्छ संचार करावा, हवे ते भोग अनुभवावे, अशी या योगप्रकाराच्या मुळाशी भावना आहे. हा मार्ग स्वतःला योग म्हणवीत असला तरी भोगमार्ग आहे. या प्रकाराला सांख्य या शुद्ध तत्त्वज्ञानाच्या परंपरेत स्थान देणे हा सांख्यांच्या अपमान होईल. राजयोगात एका टप्प्यावर योग्याला विविध सिद्धी (इच्छेनुसार जगातले काहीही भोग मिळविण्याचे साधन) वश होतात. त्यांचे तपशीलवार वर्णन विवेचन पतंजलीने योगसूत्राच्या तिसऱ्या आणि अंशतः चौथ्या पादांत केले आहे; आणि योग्याला इशारा दिला आहे की योगाच्या मुख्य उद्दिष्टाच्या (कैवल्य) प्राप्तीत या सिद्धी विघ्नभूत आहेत. (ते समाधौ उपसर्गाः, व्युत्थाने सिद्धयः। योग.३.३७). हठयोग हा सिद्धी भोगण्याचाच मार्ग होय; तो पतंजलीच्या योगकल्पनेत कसा बसावा? निर्विकल्प (निर्वितर्क)/सविकल्प (सवितर्क) समाधी या संकल्पनांतला विकल्प (वितर्क) म्हणजे काय, हे योगसूत्र १.४२ मध्ये दिले आहे : 'तत्र शब्दार्थज्ञान-विकल्पैः संकीर्णा सवितर्का समापत्तिः/' शब्द, अर्थ, ज्ञान हे ज्ञानप्रक्रियेचे घटकावयव त्यात विकल्प संज्ञेने अभिप्रेत आहेत. लेखकाचे विकल्प संज्ञेचे विवरण (पृ. २) त्याहून वेगळे आहे.

तत्त्वज्ञान-परंपरा : भारतीय आणि अन्य

भारतीय तत्त्वज्ञान-परंपरेतली परमार्थाची (परम-अर्थ, Ultimate Reality) घटना आणि भारतीयेतर परंपरांतल्या यासंबंधीच्या कल्पना यांची समीकरणे करण्याचा प्रयत्न या पुस्तिकेच्या 'अनुपत्र' (पृ. १८...) या भागातल्या टिपणांत आढळतो. हा फार धाडसी प्रयत्न आहे. काव्याच्या भाषेत, रूपकाच्या शैलीत, कूटशैलीत केलेल्या काही विधानांच्या आधारावर तत्त्वज्ञानातल्या संकल्पनांची समीकरणे निर्विवादपणे ग्राह्य ठरणे कठीण आहे. भारतातल्या संतपरंपरेतले असे वेचे एक वेळ तत्त्वज्ञानगर्भ म्हणून स्वीकारणे शक्य होईल; कारण इथली संतमंडळी (तुकाराम...) व्यावहारिक शिक्षणात, प्रौढ-ग्रंथवाचनात मागे असली तरी कीर्तनप्रवचनादी माध्यमांतून तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातली पुष्कळ परिभाषा आणि माहिती त्यांच्या कानांवर पडे. ख्रिस्ती, इस्लामी इत्यादी अन्यदेशीय परंपरांत या माध्यमांशी तुलना करण्यासारखे काही नाही. त्यामुळे ईश्वर, त्याची भक्ती, त्याची कृपा अशा काही सर्वसामान्य, स्थूल धार्मिक संकल्पनां-पलीकडे या अन्य परंपरांचे अनुयायी तत्त्वज्ञान संज्ञेला पात्र असे काही जाणत असतील, असे वाटत नाही. जगातल्या विविध परंपरांतले भेदविलोपनाचे संदर्भ देऊनही लेखकाने एका ठिकाणी म्हटले आहे की, 'यहुदी, ख्रिस्ती आणि इस्लामी... या तिन्ही संप्रदायांमध्ये भेदविलोपन आणि भेदविलोपिता यांच्याकडे नेहमी संशयानेच, कधी तर शत्रुत्वबुद्धीने बघितलेले आहे.' (पृ. ३७) ही घटना त्यांची विचारपद्धती तत्त्वज्ञानाच्या गाभ्यापासून (spirit - पासून) किती दूर आहे ते दर्शविते. कबिरासारखे संत अपवाद आहेत; ते इस्लामचे नाममात्र अनुयायी होते. त्यांच्या मनाचा पिंड भारतीय संस्कृतीच्याच वातावरणात घडला होता. संतवाङ्मय हे वाङ्मयपरंपरेतच निर्माण झाले असल्यामुळे वाङ्मय-परंपरेत जे प्रवाह असतील (यात काव्याच्या क्षेत्रातल्याही प्रवृत्ती येणार) ते कमीअधिक प्रमाणात त्यात भेटणारच. शेवटी वाङ्मय हे प्रत्यक्षाप्रत्यक्षपणे वाङ्मयालाच

अनुसरते, ते आकाशातून पडत नाही; तसेच बोलण्यातली भाषा आणि वाङ्‌मयातली भाषा यांचाही फार जवळचा संबंध आहे.

भारतीय तत्त्वज्ञान - विचारसरणी समर्थनीय का?

एकीकडे प्रखर धर्मभावना एकूण समाजाचीच दृष्टी संकुचित करते; दुसरीकडे साम्यवादासारखी (Communist) केवळ ऐहिक सामुदायिक जीवनावर लक्ष केंद्रित करणारी दृष्टी ऐहिकापलीकडे काही जग असण्याची शक्यताच धुडकावून टाकते. या दोन्ही प्रवृत्ती मानवतेला कशा घातक झाल्या आहेत, याला अलीकडचा जगाचा इतिहास साक्ष आहे. स्वातंत्र्यप्राप्ती-नंतरचा भारताचा आणि पाकिस्तानचा इतिहास हा या निष्कर्षाचा पुरावा आहे. आत्मघात करूनही दुसऱ्याचा घात करण्याची अलीकडची जगभर तांडव करणारी अतिरेकी प्रवृत्ती कोणत्या परंपरेत निर्माण झाली आहे, हे पाहिले की वरील निष्कर्षाची यथार्थता पटेल. भारतीय तत्त्वज्ञानाने परम सत्याचा शोध केला, त्याच्या साक्षात्काराने अतुलनीय मनःशांतीचा लाभ मिळविण्याचे ध्येय मानवापुढे ठेविले, हे सत्य आणि हे जिवितध्येय यांची विश्वसनीयता सूक्ष्म प्रमाणांनी आणि या मार्गाने काहींनी केलेल्या जीवनाच्या प्रत्यक्ष आखणी-बांधणीने समाजाच्या मनावर ठसविली. भौतिक शास्त्रांचा प्रमाणवर्ग आणि अमूर्त संकल्पनांचा प्रमाणवर्ग हे एका स्तरावरचे मानणे तर्कसंगत आहे काय? उक्त सत्य-ध्येयांची प्रमाणिकता सर्वस्वी काल्पनिक असती, तर एवढ्या मोठ्या समाजावर, त्यातल्या बुद्धिमान वर्गावर, आणि इतका दीर्घ काळ त्यांचा प्रभाव पडणे आणि टिकणे शक्य झाले असते काय? जराशा वेगळ्या पण तुलनीय क्षेत्रात म. गांधींनी जी आपली प्रतिमा समाजाच्या मनावर ठसविली आणि सौम्य मार्गांनी केवढा तरी मोठा समाज संघटित केला, तशी प्रतिमा साम्यवादी विचारसरणीतून कधी तरी मांडता येणे शक्य आहे काय? अमूर्त संकल्पनांवर आधारलेले तत्त्वज्ञान २ अधिक २ बरोबर ४ अशा गणिती पद्धतीने कसे मांडता येईल? आणि तसे ते मांडता आले नाही तर अग्राह्य कसे ठरेल? गणितातलीही अनंत (Infinity) ही संकल्पना अवशिष्ट रोखठोक संकल्पनांच्या पंक्तीला बसत नाही. आइनस्टाईनसारख्या काही प्रसिद्ध आधुनिक शास्त्रज्ञांनी जगाची उत्पत्ती आणि विकास यांविषयी काही कल्पना मांडल्या आहेत. त्या तरी पूर्ण प्रमाणाधिष्ठित कोठे आहेत? त्यांना देण्यात येणारी विचार्यतेची सवलत तत्त्वज्ञानाला नाकारणे हे न्याय्य आहे काय? प्रस्थापित पुराव्याच्या चौकटीत बसणार नाही ते अग्राह्य, अशी अट सुरुवातीच्या काळातल्या विज्ञानातील संकल्पनांना घातली असती तर विज्ञानाची आज दिसणारी प्रगती झाली असती काय?

मानवी मनाच्या आकांक्षा

वादापुरते असे मानू की, जशा भक्तीच्या क्षेत्रातल्या, तशा तत्त्वज्ञानाच्याही क्षेत्रातल्या संकल्पना मानीव आहेत. प्रश्न असे की शेवटी सुख, समाधान हे अनुभव मानस पातळीवरच संभवतात ना? हे अनुभव केवळ भौतिक गरजा भागल्या तर मिळणे शक्य आहे का? असे असते तर साहित्य, क्रीडा, कला, तत्त्वज्ञान ही मानवी जीवनाची अंगे विकसित झाली असती काय? मानवेतर मनाला भौतिक आकांक्षांपलीकडे काही वैचारिक आकांक्षा असू शकतात, अशा आकांक्षा असणारी माणसे थोडी असली तरी ती बहुसंख्य समाजाला प्रेरणा देऊ शकतात, यातून समाज उच्चतर जीवनस्तर आणि व्यापक वैचारिक पातळी गाठू शकतो, या वास्तवातूनच आज देश, देशभक्ती, समाजहित, दुर्बलांना साहाय्य करण्याच्या योजना अशा गोष्टी साकार झाल्या आहेत. शेवटी रोखठोक वास्तवाच्या पातळीवर 'वन्दे मातरम्' यांसारख्या भावना तरी कशा समर्थित होतील? तेव्हा, तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रातल्या संकल्पना वास्तववर्गीय ठरोत, न ठरोत, त्यांच्यामुळेच मानव हा अन्य प्राणिवर्गाहून उच्चतर अशा जीवनाच्या आणि दृष्टिकोणाच्या स्तरावर येऊन पोचला आहे, हे मान्य करावेच लागेल.

सत्याचे तीन (चार?) स्तर

तत्त्वज्ञान क्षेत्रातल्या संकल्पना भारतीय संस्कृतीत ज्या उंचीपर्यंत पोचल्या, त्या उंचीशी तुलना करिता येईल अशी उंची अन्य संस्कृतींच्या समाजांना गाठता आली नाही ही वस्तुस्थिती आहे. या उंचीवर ईश्वर ही संकल्पनाही मानवी शक्तींना अनंत पटींनी विस्तारित करून पण मानवसमान अशी घडविलेली असल्यामुळे (उदा. ऋग्वेदातले पुरुषसूक्त) पारमार्थिक न ठरता

व्यावहारिक ठरते, हे शंकराचार्यांच्या संबद्ध विवेचनावरून लक्षात येईल. त्यांच्या विवेचनानुसार सत्याचे आणि त्याच्या अनुभवाचे तीन स्तर असतात : पारमार्थिक, व्यावहारिक, प्रतिभासिक. लौकिक जीवन यांपैकी दुसऱ्या-तिसऱ्या स्तरांवरचे ठरते. काव्यानुभव आणि कलानुभव हे यांपैकी तिसऱ्या स्तरावरचे अनुभव आहेत; एवढेच की ते अनुभव-कर्त्याच्या इच्छेवर आधारलेले आहेत. मंद प्रकाशात पडलेली दोरी पाहून साप समजणे हा अनुभव प्रतिभासिकच आहे. पण तो अनुभव-कर्त्याच्या इच्छेवर आधारलेला नाही; अज्ञानावर आधारलेला आहे, तो भ्रम आहे. काव्य-कलानुभव हे भ्रम नाहीत. या मूलभूत फरकासठी काव्य-कलानुभवासारख्या विशाल क्षेत्रात होणाऱ्या ज्ञानाचा 'इच्छानुवर्ती ज्ञान' (Willed cognition) असा वेगळा चौथा वर्ग करण्याची आवश्यकता मी अनेक वर्षांपूर्वी इंग्रजी-मराठी लेखांच्या द्वारा मांडली आहे. (पाहा : The Anatony of Religion ; New Quest, Nov-Dec 1994). रूढ संकल्पनांवर निष्ठा असलेल्यांना हा बंडखोर ज्ञानवर्ग मानवला नसावा; नाही तर या संकल्पनेवर काही चर्चा झाली असती.

उपसंहार

मानवी विचारविश्व हे त्यात असलेल्या जिज्ञासूंना, चिकित्सकांना सतत आकृष्ट करीत असते. त्याचा अन्वयार्थ सर्वांना सारखाच कळतो असे होत नाही. तो कळणे आणि पचणे मनाच्या घडणीवर आणि समर्थतेवर अवलंबून असते. हे विचाराचे आणि आकलनाचे स्वातंत्र्य म्हणजे मानवाचा विचारक्षेत्रातला मूलभूत अधिकार आहे. हे सत्य किती प्रमाणात कळले आहे यावर संघर्षाची शक्यता आणि तीव्रता अवलंबून असते. भारताचे भाग्य हे की असे स्वातंत्र्य या देशातल्या परंपरांत प्राचीन काळापासून नांदत आले आहे; अन्य देशांत, धर्मांत झाला तसा या स्वातंत्र्याच्या कारणाने माणसांचा छळ किंवा घात झाला नाही.

❊ ❊ ❊

पत्रव्यवहार

श्री. संपादक 'नवभारत' यांस,

स.न.वि.वि.,

श्री. अरूण किर्लोस्कर यांचे पत्र वाचले. 'नवभारता'चा अंक ते बारकाईने वाचतात; हे कळून आनंद झाला.

फेब्रुवारी २००८ च्या 'नवभारता'च्या अंकात 'काल-आज-उद्या' या सदरात आलेला लेख 'Teachers of the World' या नियतकालिकाच्या 'ऑक्टोबर-नोव्हेंबर-डिसेंबर २००७' या अंकातील प्रा. प्रभात पटनाईक यांच्या लेखावरून घेतला आहे. लेखकास केवळ उच्च शिक्षणाविषयी लिहावयाचे असल्याने त्याने प्राथमिक शिक्षणाचा विचार केला नसावा.

दक्षिण आफ्रिकेत शिक्षणावर झालेल्या खर्चाविषयीचे विधान प्रा. पटनाईक यांनी कशाच्या आधाराने केले ते माहीत नाही.

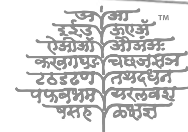
राष्ट्रीय उत्पन्नाच्या किती टक्के रक्कम शिक्षणावर खर्च होत होती व होते यासाठी खालील पुस्तकात माहिती मिळेल. (ते पुस्तक आता माझ्या समोर नाही.) अॅण्टनी स्टेला व ए. ग्यानम् :अॅश्युअरिंग क्वालिटी अॅण्ड स्टँडर्ड्स इन हायर एज्युकेशन, अॅलाइड पब्लिशर्स, दिल्ली २००२.

श्री. किर्लोस्कर यांचे आभार.

आपला

साक्षी

अनुक्रमणिका





आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

	सुधारित किंमत २० नोव्हेंबर २००६ पासून लागू
❑ वैदिक संस्कृतीचा विकास (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०० रु.
❑ अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती	२०० रु.
❑ पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ. सुमंत मुरंजन	१२० रु.
❑ हिंदी साहित्यविचार । प्रा. प्यारेलाल गोहेल	२५ रु.
❑ श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ	६० रु.
❑ संशोधन साधना । डॉ. वसंत स. जोशी	६० रु.
❑ तरंगयामिक व पुंजयामिक । मा. ग. टोळे	२० रु.
❑ आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी	१५० रु.
❑ वागीश्वरी । डॉ. गो. के. भट	६० रु.
❑ प्रस्थानभेद (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं. वा. लेले	५० रु.
❑ गिर्यारोहण परिचय । अच्युत खोडवे	४० रु.
❑ इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले	१३० रु.
❑ दासशूद्रांची गुलामगिरी (भाग २) । शरद पाटील	१५० रु.
❑ शाहीर हैबती । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण	४० रु.
❑ गीताचिकित्सा । भाऊ धर्माधिकारी	१४० रु.
❑ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे	२५ रु.
❑ बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार । प. ल. वैद्य	५० रु.
❑ हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (संवर्धित दुसरी आवृत्ती) । मे. पुं. रेगे	१६० रु.
❑ पाच पुस्तक-परीक्षणे । वा. म. कुलकर्णी	६० रु.
❑ भेदविलोपन : एक आकलन । अशोक केळकर	३० रु.
❑ कॉलिंगवुडची कलामीमांसा - एक भाष्य । रा. भा. पाटणकर	१०० रु.
❑ धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार । दि.के. बेडेकर	३० रु.
❑ आचार्य शं. द. जावडेकर : व्यक्तित्त्व आणि विचार	१०० रु.
❑ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, कार्य आणि विचार	१५० रु.
❑ इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव । मे. पुं. रेगे	१२० रु.
❑ प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा	२०० रु.
❑ चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (तृतीयावृत्ती) । सदाशिव आठवले	१०० रु.
❑ विनोबांची संस्कृत साम्यसूत्रे (रसग्रहणात्मक मराठी अनुवाद) । वसंत नारगोलकर	१२० रु.
❑ नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन । द.ना. धनागरे	४० रु.
❑ प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती (निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह) । डॉ. म. अ. मेहेंदळे	५५० रु.
❑ हिंदुधर्मांची मर्मांक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा (दुसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	२२५ रु.
❑ पाश्चात्त्य नीतिशास्त्राचा इतिहास (दुसरी आवृत्ती) । प्रा. मे. पुं. रेगे	१६० रु.

१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही.पी. ची पद्धत नाही.
३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत.

संपर्कासाठी पत्ता : चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२८०३ (जि. सातारा)

ह मासिक घ.वा. जोशी यांनी अक्षरसाहित्य, ३५, गुरुकृपा सो., शाहूनगर, गोडोली, सातारा ४१५००१ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.



